МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования

«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

II

Материалы международной конференции

Москва, 24–25 декабря 2012 г.

Москва 2012

ББК 87я43
И90

Организационный комитет конференции:
А.И. Алешин, д-р филос. наук, проф.
М.А. Белоусов, канд. филос. наук
С.А. Коначева, д-р филос. наук, доц.
А.Н. Круглов, д-р филос. наук, проф.
А.А. Шиян, канд. филос. наук (ученый секретарь)
Т.А. Шиян, канд. филос. наук (председатель)

И90 **История** философии и социокультурный контекст – II: Материалы международной конференции. Москва, 24–25 декабря 2012 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2012. 389 с.
ISBN 978-5-7281-1364-5
Сборник содержит материалы докладов участников международной конференции, посвященной роли и значению социокультурного контекста в решении историко-философских проблем, влиянию социокультурного контекста на развитие философской проблематики и методологии, особенностям философствования в различных культурах.
ББК 87я43

ISBN 978-5-7281-1364-5

Содержание

Исследования по логике, теории познания и философии науки

Приложения

Предисловие

Статьи настоящего сборника подготовлены к международной конференции «История философии и социокультурный контекст», которая состоится 24–25 декабря 2011 г. в РГГУ.

Эта конференция является восемнадцатой в числе конференций, организованных философским факультетом РГГУ (1–14 конференции – под руководством А. И. Алешина, 15–17 – А. Н. Круглова) и посвященных обсуждению различных общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки:

I. Философская традиция, ее культурные и экзистенциальные измерения;
II. История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания;
III. Историко-философские исследования: методологические аспекты;
IV. Историко-философская персоналия: методологические аспекты;
V. Историко-философская проблема: существо и типологическое разнообразие;
VI. История философии и история культуры;
VII. История философии: история или философия?
VIII. История философии и герменевтика – I;
IX. История философии и социокультурный контекст – I;
X. Философия Канта и современность;
XI. Взаимодействие традиций отечественной и западноевропейской философии;
XII. Философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки;
XIII. История философии и герменевтика – II;
XIV. Неклассическая философская мысль: история и современность;
XV. Национальное своеобразие в философии;
XVI. Язык философии: традиция и новации;
XVII. Философия. Культура. История.

В центре внимания XVIII конференции – роль и значение социокультурного контекста в решении историко-философских проблем, влияние социокультурного контекста на развитие философской проблематики и методологии, особенности философствования в различных культурах и в различные исторические периоды, исследования значимых для истории философии социальных и культурных контекстов.

Оргкомитет выражает благодарность Д. Э. Гаспарян (НИУ – ВШЭ) за помощь в подготовке англоязычных материалов конференции.

***

Настоящие материалы издаются до начала работы конференции. По ходу работы докладчики, выступления которых будут включены в программу конференции, располагают до 10 минут, в течение которых они имеют возможность либо изложить основные тезисы своих сообщений, либо сделать необходимые дополнения и уточнения к тексту опубликованного доклада. Оставшееся время, отводимое по регламенту на каждый доклад (25 минут), будет посвящено его обсуждению и дискуссии. Обсуждение докладов, по каким-либо причинам не прочитанных на конференции, но представленных в ее печатных материалах, можно будет осуществить в рамках общей заключительной дискуссии в завершение работы конференции (при наличии времени).

Оргкомитет

Философские исследования истории, общества, культуры

История философии: о значении социокультурного контекста

Алёшин А. И.

Аннотация. *В тексте обсуждается значение социокультурного контекста для историко-философских исследований. Анализируется многослойность социокультурного контекста и неоднозначность зависимости от него смысла порождаемых в его рамках текстов. Автор вводит понятие мотивационного комплекса. Наше представление о мотивационном комплексе того или иного мыслителя, являясь результатом нашей исследовательской и интерпретативной работы с текстами, помогает нам двигаться к полноценному современному прочтению этих текстов.*

Тема нашей нынешней конференции многопланова. Она предполагает внимание со стороны историка философии, занятого исследованием и интерпретацией текстуального наследия, к многогранному бытию культуры, в которой тексты возникли. И вместе с тем, само это внимание не свободно от контекстов современности, которые неизбежно сказываются на интерпретации и восприятии текстов прежних времен. Таким образом, мы имеем дело, как правило, с двумя контекстами изучаемых текстов. Первый из них относится ко времени рождения изучаемого текста, и попытки его реконструкции являются специальной и трудной задачей. Второй контекст – та современность, в которой текст сохраняет свое культурное и интеллектуальное значение и в рамках которого он прочитывается философом или историком философии наших дней.

Будучи сторонником той позиции в историко-философских изысканиях, для которой совершенно неприемлем вынос за скобки многообразных культурных реалий, в лоне которых осуществлялось и осуществляется философствование, я отклоняю осмысленность и правомерность ряда практикуемых вопросов и ответов на них, касающихся философского наследия. К ним относятся,

например, вопросы, что **на самом деле** думали Декарт, Кант, Гуссерль и другие, в отличие от написанного и сказанного ими на том или ином языке, в тех или иных культурных обстоятельствах. Такова, например, точка зрения М. К. Мамардашвили (3, 97; и др.). Подобная попытка радикально и неоправданно игнорирует те реалии культуры, в условиях которых реализовывалась мысль философа и связи с которыми произвольно устранить нельзя.

Разумеется, философское творчество и его результаты, как и в случае иных видов духовной деятельности, не редуцируемо в своем существе к чему-то внеположенному ему. Но это не означает одновременно полной непричастности свершений в самых разных видах человеческого творчества (художественного, религиозного, научного и пр.) к реальностям культуры. Принципиальная убежденность в полной автономности, независимости философской мысли от чего бы то ни было – какова, например, концепция «творчества концептов» Ж. Делеза и Ф. Гваттари (2, 47) – мне представляется бесплодной иллюзией, служащей не столько пониманию сути дела, сколько демонстрации эксклюзивной идеологии ее носителей.

Вопрос об отношении философского творчества к социокультурной реальности не должен ставиться в плоскости жесткого противопоставления редукционистской и антиредукционистской установок. Ни та, ни другая установка не выдерживает, на мой взгляд, критических возражений в их адрес.

Повторю вначале свои прежние тезисы, сформулированные на предшествующей конференции, посвященной этой же теме (1, 33–35), после чего дополню их рядом дополнительных аргументов в защиту своей позиции.

Во-первых, вряд ли подлежит принципиальному сомнению связь типа и характера философствования, философской мысли с временем и обстоятельствами ее рождения и бытования. При этом, строгое отделение философских идей и концепций от социокультурной реальности для* историка философии не представляется возможным. Отношение того и другого не может быть представлено и истолковано в терминах причинно-следственной зависимости. Они образуют собой целостность, которая, может

быть подвергнута аналитическому расчленению, но только на страх и совесть самого исследователя.

Во-вторых, то, что воспринимается нами как социокультурная реальность той или иной эпохи – является не самой этой реальностью, во всем многообразии ее возможных описаний и представлений, а лишь одним из возможных описаний, воспроизведений, интерпретаций этой реальности. Таким образом, в конкретных историко-философских исследованиях мы никогда не имеем дело с предданной нам социокультурной реальностью как таковой, она не дана нам глазами всевидящего существа. Бессознательное убеждение в такой возможности – иллюзорное представление. Наши реконструкции, ставящие целью более или менее адекватного представления культурной реальности прежних эпох, находятся под сильным влиянием комплекса философских, идейных убеждений своего времени. Таким образом, устанавливая сущностную зависимость текста от социокультурного контекста его формирования, мы находимся под действием мотивов, в большинстве случаев вряд ли поддающихся полному контролю.

Обратимся теперь к проблематичности самого понятия «контекст» применительно к историко-философскому исследованию. При ближайшем рассмотрении то, что подразумевается под понятием «контекст» оказывается достаточно «многослойным» образованием. Имеем ли мы право исключить из «контекста» сложившуюся традицию, в русле которой формировалась исследуемая нами философская концепция? Можем ли мы игнорировать наличность альтернативных традиций, на вызовы которых откликались интересующие нас философы? Можно ли исключить из «контекста» характерные напряжения, отличавшие духовную ситуацию времени бытования интересующих нас концепций (ситуацию вовсе не обязательно требующую для своего описания именно языка философии)? Входят ли в «контекст» те культурные очевидности и прочные верования, которые не может проигнорировать человек (в том числе и философ) того или иного времени? Подобные вопросы можно ставить достаточно долго, что является подтверждением нетривиальности самого понятия социокультурного контекста и сложности ответственной работой с ним. И существует немалое количество конкретных исследований

в области истории общественной мысли, философии, художественного творчества и духовной культуры принимают во внимание понятие социокультурного контекста в его реальной сложности. Отметим эту сложность как третий момент нашего рассмотрения проблемы социокультурного контекста.

В определенном отношении смысловая полнота «текста» производна и может быть поставлена в зависимость от значимого «контекста». Означает ли это, что смысл «текста» есть полностью порождение контекста? Разумеется, нет. Всякая попытка выведения (или сведения) смыслового содержания «текста» к «контексту» его рождения или бытования не может быть признана правомерной. В лучшем случае, наше проникновение в смысловые взаимосвязи «контекста» лишь способно обеспечить большую полноту понимания «текста».

«Контекст» в любом представленном виде отличен от текста, хотя и способен к отдельным пересечениям с ним. На мой взгляд, действенное значение «контекста» в творчестве мыслителя принимает форму главенствующего мотива деятельности и в этом мотиве сказывается.

Сформировавшийся мотив, движущий мыслителем и формирующий то, что можно назвать «сверхзадачей» философа, правомерно рассматривать в качестве того, что имеет свой исток как раз в социокультурной ситуации. Правда, она сказывается в определенном аспекте, не во всей своей полноте, со многими упущениями, не попадающими в центр внимания мыслителя.

Таким образом, наше проникновение в мотивацию мыслителя и полнота ее представления во многом обуславливается нашим владением контекстом. Его знание – это своего рода ключ к продуктивному постижению мотивации мысли, мотивации, нередко имеющей не только сложный, но и противоречивый характер. Разумеется, и аналитическая работа с самим текстом способна подвинуть нас на пути к полноте постижения мотива. Но все же, б*о*льшее значение имеет то, что не замыкает нас в рамках только «текста» и выводит в объемлющее пространство, способное модифицировать как саму мотивацию, имеющую глубоко личный характер, так и измерить значительность или ничтожность роли типичных идеологем времени в интересующей нас мотивации.

Итак, значительная доля успеха в интерпретации текстов, независимо отдаленности от нас времени их возникновения, обусловлена именно осознанием их мотивационной составляющей. Во избежание недоразумений, заметим, что попытка раскрыть «мотивацию» текста, далеко отстоящего от нас во времени, не претендует на точное, идентичное восстановление авторской мотивации. Попытки подобного «точного» воспроизведения (которые, разумеется, не следует отвергать с порога) грешат одним ясно не высказываемым убеждением: в возможности для исследователя оказаться внутренне и интимно причастным той социокультурной ситуации, которая осталась в далеком прошлом. Соответствующий «мотивационный комплекс», хоть и проецируется нами в далекое прошлое, тем не менее, несет на себе отчетливую печать современного понимания текста, раз уж этот текст является фактом нашего культурного бытия и включен в него. Этот «мотивационный комплекс», явившийся результатом нашей исследовательской и интерпретативной работы с текстом, является своего рода путеводной нитью к полноценному современному прочтению данного текста.

Именно то, что я называю «мотивационным комплексом мыслителя» дает нам возможность более уверенно и обоснованно отвечать на многочисленные вопросы, которые могут возникать у читателя и исследователя при изучении текстов культурного наследия. Чаще всего историк философии останавливается на простой констатации смысла и характера ключевых утверждений концепции, отмечает ее последовательность, или противоречивость ее положений. А поскольку и это далеко не элементарная задача (учитывая скрытые противоречия доктрин, неясность тех или иных используемых при ее изложении терминов и т. п.), то возникающие дискуссии чаще всего завершаются признанием самого факта расхождения дискутирующих сторон. Цель, конечно, не в достижении единомыслия в процессе схоластически-терминологических споров, но в том, чтобы выйти за границы текста и обратиться к источникам его значимого бытования в современной философской, социокультурной ситуации.

Литература

1. *Алешин А. И.* О метаморфозах интерпретации темы «заблуждения» в новоевропейской философии (к вопросу о смысле понятия «социокультурный контекст») // История философии и социокультурный контекст. Материалы межвузовской конференции. Москва 4–5 декабря 2003 г. / Отв. ред. *А. И. Алешин*. М. 2003.
2. *Делез Ж.*, *Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с франц. *С. Н. Зенкина*. М. – СПб., 1998.
3. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию / Сост. и общ. ред. *Ю. П. Сенокосова*. М., 1992.

Мышление и одиночество

Губин В. Д.

Аннотация. *Статья посвящена анализу условий философствования, анализу двух стихий, удерживаясь в которых можно заниматься философией – «чистой мысли» и «чистого (метафизического) одиночества». В ней исследуются «техносы», «конструктивные машины», помогающие нам какое-то время существовать в этом, невозможном для человека, метафизическом измерении.*

Существованию философии в ближайшем будущем угрожает неизбежная специализация и как следствие этого – потеря метафизической составляющей, без чего философия перестает быть философией, перестает быть особой дисциплиной. Ныне представляется невозможным заниматься философией вообще, занимаются философией литературы, философией экономики, философией языка и т. д. И это, видимо, закономерный процесс, ибо в настоящее время кажется совершенно непонятным – что такое философия вообще? Так же, как для большинства людей непонятно сейчас – что такое вера вообще? Вера не как мысль или убеждение в существовании трансцендентного личного Бога, а некое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка.

«Философия вообще» представляется теперь совершенно бесполезным занятием, чем-то вроде диалектического материализма, который изучал некие наиболее общие законы природы, истории и мышления, т. е. конкретно ничего не изучал. Тем не

менее, философствование – одно из главных занятий человеческого ума. Это работа с чистой мыслью. Что такое «чистая мысль»? Это мысль, направленная не на какой-либо предмет, но лишь на свои собственные основания. Вроде бы невозможно представить себе мысль ни о чем. Она всегда связана с какой-либо вещью или событием. Но для того, чтобы мыслить о чем-то, надо сначала попасть в стихию мысли, в чистую мысль, и тогда только становится возможной мысль о чем-то конкретном. Другими словами, сначала надо быть умным, чтобы потом рассуждать о конкретных проблемах своей и чужой жизни. **Философия – это невозможное, неисполнимое, никогда полностью недостижимое состояние нахождения в чистой мысли.**

Чистая мысль – это только условие возможных знаний, условие ума. Поэтому сократовское признание «Я знаю, что я ничего не знаю!» является началом философии как учения о чистой мысли. Здесь высказана стоическая позиция мужественного противостояния миру, который все время соблазняет нас мудростью, признанием современников и потомков, безмятежным состоянием духа, спокойным умиротворенным сознанием.

Таким образом, философствование – это попытка удержаться в стихии чистой мысли. Так же как поиски Бога – попытка удержаться в поле его благодати, так же как, полюбив, мы пытаемся удержаться в состоянии любви.

> Я называю мыслью, – писал М. К. Мамардашвили, – то, чему нельзя дать позитивный предмет. Она беспредметна, она есть сосредоточение, концентрация условий того, что ты можешь пребывать в этом состоянии. Потом могут появляться те или иные мысли о конкретных вещах и обстоятельствах, но мысль как таковая, чистая мысль не имеет никакого конкретного содержания. Мыслить – значит быть подвешенным в беспредметном состоянии (4, 177).

Эта подвешенность, это парение в пустоте, когда не на что опереться, когда, подобно кьеркегоровскому рыцарю веры, ты не можешь сказать, действительно ли слышал голос Божий или это временное затмение рассудка, – есть состояние, из которого рождается существо, не ограниченное и не обусловленное законами своего биологического происхождения. Это и есть подлинно человеческое состояние в той мере, в какой человек освобождается

от игры естественного сцепления событий, – состояние свободы. Держаться в чистой мысли почти невозможно, это никогда не происходит автоматически, потому что в духовной жизни ничего не получается автоматически. Как естественные люди мы несем в себе только хаос и распад. И потому нужны огромные усилия, чтобы держаться в режиме свободы, иначе мы только разрушаемся в потоке жизни.

Находиться в этом состоянии «незнания» – и означает находиться в чистой мысли, в стихии мысли, иметь мужество не соблазняться никаким знанием, быть свободным.

Мужество в этом случае – это еще и возможность вынести невыносимое одиночество, потому что поделиться чистой мыслью ни с кем нельзя, никто не поймет, кроме тех, кто пробился к такому одиночеству и остается в нем.

> Тот, кто узнал, что самое страшное из всего – существование в качестве единичного индивида, – писал С. Кьеркегор, – не должен бояться признать, что в этом есть величие, но он должен сказать об этом таким образом, чтобы его слова не оказались ловушкой для заблудшего, <…> тот, кто действительно внимателен к самому себе и действительно заботится о своей душе, уверен, что человек, который под свою ответственность одиноко живет на свете, живет на деле более сурово и замкнуто, чем девица в своей башне девичества (3, 71).

Часто кажется, что самое важное – жить во всеобщем, в больших коллективах, ибо только так можно стать кем-то. Люди сливаются со своим временем, со своим столетием, поколением, с публикой, с массой человечества. Но любая разновидность объединения – в «системе», в «человечестве» и «христианстве» – является нивелирующей силой, она усиливает человека количественно и ослабляет этически.

Человек перед лицом Бога может стоять только один. Это и есть христианское существование. Человек одиноко выходит из всеобщего, не встретив рядом ни одного путника. Конечно, хорошо, когда тебя понимают, тобой восхищаются, когда на основе своих обширных знаний ты можешь давать ценные советы, помогая людям, спасая их. Но человек, знающий, что он ничего не знает, не может давать советы другим, он не чувствует никакого тщеславного желания указывать путь этим другим. Ибо если кто

должен пройти этим же путем, он должен стать единичным и не нуждается ни в каких указаниях.

> Истинный рыцарь веры – это свидетель и никогда – учитель, – в этом и заключена глубокая человечность, которая значит намного больше, чем то пошлое сочувствие человеческим радостям и огорчениям, которое заслужило такой почет под названием сострадания и которое на деле является ничем иным, как тщеславием. Тот, кто стремится быть только свидетелем, признает тем самым, что ни один человек, даже самый незначительный, не нуждается в сочувствии другого человека и не должен быть унижен этим сочувствием, чтобы другой мог на этом возвыситься. Но поскольку то, что он завоевал сам, отнюдь не досталось ему дешево, он не спешит предлагать это по дешевке; он не настолько жалок, чтобы принимать восхищение людей, платя им за это молчаливым презрением; он знает, что все поистине великое доступно всем (2, 76).

Главной ценностью, с точки зрения философии, является не общение, а одиночество. Человек по природе своей одинок, одиноким рождается, одиноким умирает. Пока стадо обезьян превращалось в человеческий коллектив, тесные социальные связи были необходимы. В традиционных обществах, где жизнь индивида была организована внутри состоящей из многих поколений семьи, внутри племени или общины, где он находился в заданной, наделенной значениями социальной структуре, – у него не возникало чувства одиночества и покинутости. Но сегодня любые социальные объединения, любые связи только искажают человеческий облик, человеческое предназначение. Желания коллектива становятся его собственными желаниями, а личная ответственность вытесняется общественным долгом. Как только человек понимает свое истинное сущностное положение и в той мере, насколько он его понимает, он становится безнадежно одиноким. Скорее всего, теперь одиночество коренится во внутренней природе человека, в самой его психологической конституции. Этим отличается эпоха западно-европейской культуры от бодрого оптимистического настроя архаического или античного человека. В меланхоличных ритмах средневекового псалма «*Media vita in morte sumus*», говорит О. Шпенглер, предвосхищаются краски Рембрандта и инструментовка Бетховена.

Здесь ощущается безграничное одиночество, как родина фаустовской души. <…> Олимп покоится на близкой греческой земле; рай отцов церкви представляет собой какой-то волшебный сад где-то в магической Вселенной. Валгалла нигде не находится. Потерянная в безграничном, она со своими нелюдимыми богами и витязями выглядит чудовищным символом одиночества. Зигфрид, Парцеваль, Тристан, Гамлет, Фауст – самые одинокие герои всех культур (10, 349).

Человек прячется в толпе от грусти и тоски, от осознания того, что никто и ничто не гарантирует постоянной радости, чуткого внимания и вечного смысла. Ничто не может отменить наше экзистенциальное одиночество. К осознанию этого факта приходят не только пожилые люди. Этот вопрос возникает перед каждым, особенно когда уходят из жизни близкие. Казалось бы, любовь является той силой, которая разрывает круг одиночества. Но, чем сильнее любовь, тем острее чувство невозможности достичь души другого человека, тем глубже печаль от бессилия выразить другому самое сокровенное, самое важное, что составляет твою сущность.

Для философа быть одиноким – это не результат неудачно сложившейся жизни, не печальная неизбежность, но цель, к которой должен стремиться человек. Быть одиноким – значит быть единственным, неповторимым, отвечающим за свою жизнь. Общество, общность, коллектив, – это все абстракции. Реально существует только единичный человек. Быть одиноким – значит выйти из-под гипнотизирующего влияния массы, из неудержимого влечения прикоснуться ко всеобщему, скинуть с себя груз личной ответственности. А люди предпочитают жить как родовые существа, но не как совершенно определенные, отдельные и единственные. Быть одиноким – не значит жить одному. Одинокому везде пустыня. В данном случае речь идет о внутреннем одиночестве, которое приобщает человека к подлинному существованию:

Мы прирожденные, неизменные, ревнивые друзья одиночества, нашего собственного, глубочайшего, полночного, полдневного одиночества, – вот какого сорта мы люди, мы, свободные умы! (5, 276).

Надо жить так, как если бы вокруг никого не было, как если бы ты остался один в целом мире. Потому что окружающая тебя культура – это стена, перед которой ты всегда стоишь в растерянности: все мысли уже высказаны, все дела совершены, все книги написаны, все законы природы и арифметики сформулированы, и мне в этом мире, по большому счету, делать уже нечего. И только внутренне одинокий человек может отказаться от культуры как каменной стены.

> Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило (7, 450).

Философия, культивирующая одиночество, всегда раздражает общество, общественность, власть, да и каждого человека, который чувствует вызов своей совести и не может на него адекватно ответить.

> Ах, – я замечаю, – вы не знаете, что такое одиночество. Где существовали могущественные общества, правительства, религии, общественные мнения, – словом, где была какого-либо рода тирания, там она ненавидела одинокого философа, ибо философия открывает человеку убежище, куда не может проникнуть никакая тирания, пещеру внутренней жизни, лабиринт сердца; и это досадно тиранам (6, 20).

Политики призывают людей объединяться – против тирании, против бесчеловечным условий существования, но парадокс заключается в том, что объединяться могут только одинокие люди. Правда, те, кто не испытал и не чувствует своего одиночества, тоже объединяются. Правильнее было бы сказать – не объединяются, а сбиваются: в стаю, в мафию, в партию, в какой-нибудь народный или антинародный фронт. Каждый из них в своей индивидуальности может быть талантливым, глубоко образованным, тонко чувствующим, но, когда они вместе, – все равно возникает масса. Как говорил один российский юморист: каждый полицейский может быть сам по себе неплохим человеком, но когда они все вместе – возникает нечто из ряда вон выходящее.

Массой люди становятся хотя бы потому, что надеются: если всем миром навалимся, если возьмемся за руки! Надеются на социальные преобразования. В них живет страх потерять свое место в обществе и остаться одинокими, поскольку это страшно, опасно, рискованно, потому что нет гарантии, что ты не сумасшедший, если считаешь, что все могут быть не правы, а ты один прав. Потому что надо пройти своей тропой и пережить опыт, в котором никто в принципе не может помочь.

Только из нашего одиночества, из нашей темноты, можно протянуть руку другому, только на таких условиях возможно истинное объединение, истинная дружба и любовь, творчество, мысль. Но, вероятно, такое объединение, – всего лишь философская мечта, утопия, нечто вроде платоновского государства.

Поэтому признание Сократа «Я знаю, что я ничего не знаю» нужно дополнить «и никого не знаю». Все люди одиноки, хотя многие не осознают, даже не чувствуют своего одиночества, необходимости одинокой жизни, и пока одиноки – они люди. Речь идет здесь о «чистом одиночестве», о метафизическом одиночестве, необходимом для философии так же, как чистая мысль, как родина мыслящего человека. «О, одиночество! Ты, **отчизна** моя, одиночество! Слишком долго жил я диким на дикой чужбине, чтобы не возвратиться со слезами к тебе!» (7, 131). **Одиночество, как и чистая мысль, – главная тема философии.**

«Чистое» есть нечто, на что человек как биологическое, или даже как социальное существо, не способен. Чтобы пребывать в этом состоянии, нужны специфические орудия, органы, усилители наших естественных состояний, костыли, опираясь на которые можно продержаться какое-то время в этом метафизическом измерении.

> Естественным образом мы не могли бы испытать даже простейшего человеческого чувства любви (в его, так сказать, нечистом, смешанном виде), если бы у нас не было бы каких-то пространств, в которых происходят синтезы нашей сознательной жизни и могут рождаться состояния, называемые человеческими, – мысль, любовь и т. д. (4, 245).

Такими специфическими орудиями – являются произведения искусства, не конкретные продукты художника или композитора,

а то, что греки называли «техносами», некие конструктивные машины, порождающие в нас нечто вопреки действию сил природы. У человека в принципе не может быть такого состояния, как чистая любовь или чистая вера, но они, тем не менее, случаются, когда вступают в дело эти «техносы», усилители.

Попробуем описать один такой «усилитель» наших естественных способностей, позволяющий нам держаться в стихии чистой мысли и чистого одиночества. Быть в этой стихии – значит пребывать в специфическом настроении открытости тому, что может порождать в нас волнение и полноту бытия.

> Поэтому надо держать эту настроенность и иметь мужество невозможного, чтобы жить в таком мире, где в строгом смысле жизни нет места, хотя она случается. И это чудо. И ощутить этот дар и незаслуженное чудо можно лишь понимая, что в тебе есть очевидность, нерасчлененная цельность, которая не является естественным природным состоянием. Чудо как возможность соединиться со своей судьбой <…> (4, 386)

Для философа, по моему мнению, таким фундаментальным настроением, усилителем наших метафизических устремлений являются грусть и скорбь. Христианство, писал В. В. Розанов, нежнее и тоньше, углубленнее язычества. Все «Авраамы плодущие» не стоят человеческих слез. Человек впадает в язычество, когда он счастлив. Счастливому присуще быть язычником, как солнцу светить, растению быть зеленым, ребенку быть глупеньким и милым. Но он вырастает. Можно и снова вернуться к язычеству, если бы только удалось выздороветь, навсегда остаться здоровым. Но поскольку мы болеем и умираем – не только отдельный человек, но народы, исторические эпохи, – то в мире открывается Христос. Где нет грусти, – нет христианства. Тоска, грусть, страх смерти, робкая надежда на спасение составляют важнейшую часть человеческой души, ее фундаментальное, бытийное настроение. Грусть – показатель богоподобия человека, это путь к постижению, к ощущению Бога (8, 393).

Грусть – это осознание пустоты и одиночества в нашем мире, где умный человек почти никогда не встречает подобного себе, а толчется среди существ, которые на вид сходны с ним, а в самом существенном чужды ему, как это выразил Диоген своим фона-

рем. Грусть, доходящая до скорби, не всегда имеет конкретный предмет, ее, полагал Шопенгауэр, чувствуешь, как правило, по отношению ко всей жизни в целом, она представляет собой некоторое погружение в себя, замкнутость, при этом человек испытывает известное ослабление связей, легкое предчувствие смерти, и оттого такую скорбь сопровождает тайная радость; она именно и есть то, что англичане назвали радость горя. Она создает то меланхолическое настроение,

> при котором человек носит в себе живое внутреннее убеждение в ничтожестве всех вещей, всех наслаждений и всех людей и потому ничего не желает и ни к чему не стремится, а ощущает жизнь как простую тягость, которую необходимо нести до конца, каковой уже не может быть далее, – такая меланхолия представляет собой более счастливое настроение, чем какое бы то ни было состояние вожделения, когда придаешь цену иллюзии и гонишься за ней, как бы ни было это состояние отрадно (9, 208).

Скорбь – это то «жало в плоть», которое делает невозможным счастье, безмятежность, любовь. Все это происходит не потому, что люди, получившие это жало, сознательно избегают счастья, не стремятся жить в простоте и спокойствии обыкновенного человека. Наоборот, они стремятся к счастью, они ищут любви, пытаются схватить, остановить счастливые мгновения, но их руки хватают только воздух.

> Люди глубокой скорби выдают себя, когда бывают счастливы: они так хватаются за счастье, как будто хотят задавить и задушить его из ревности, – ах, они слишком хорошо знают, что оно сбежит от них! (3, 397).

Но чаще всего никакого фундаментального настроения, которое как смысловой подтекст сопровождает все намерения и поступки, у людей нет, они как бы не состоялись, ничего не выпало в осадок, не образовался необходимый балласт, обеспечивающий устойчивость. Их бросает от радости к отчаянию, от отчаяния к надежде. У них нет сил выдержать одиночество. Нет сил находиться в стихии мышления, в чистой мысли. Может быть, это результат усталости европейского человечества, которое, после двух мировых войн, экономических кризисов, планетарного разрушения природы, в массе своей все более отходит от религии и

от философии, все более стремится к специализации, к тому, чтобы заниматься конкретными земными делами.

> Усталость – писал Э. Гуссерль, – вот величайшая опасность для Европы. Давайте же как «добрые европейцы» бороться против этой опасности из опасностей с мужеством, не страшащимся бесконечной борьбы; тогда из уничтожающего пожара безверия, из пожирающего огня отчаяния во всечеловеческой миссии Запада, из пепла великой усталости восстанет феникс новой внутренней жизни и духовности – залог великого и далекого человеческого будущего. Ибо один лишь дух бессмертен (1, 327).

Литература

1. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX в. Антология. М., 1995.
2. *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф. М.* Бесы. Записки из подполья. М., 1994.
3. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.
4. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. М., 2000.
5. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 тт. Т. 2. М., 1990.
6. *Ницше Ф.* Несвоевременные размышления // *Ницше Ф.* Избранные произведения. В 3 тт. Т. 1. М., 1994.
7. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1990.
8. *Розанов В. В.* Темный лик. Метафизика христианства // *Розанов В. В.* Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1990.
9. *Шопенгауэр А.* Новые Paralipomena // *Шопенгауэр А.* Сочинения. Т. 6. М., 2001.
10. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993.

Университетская «история философии» в эпоху прагматизации культуры: закат или трансформация?

Золотухина-Аболина Е. В.

В начале поясним, что мы понимаем под историей философии. Как это следует из самого названия «история философии», – она составляет часть истории идей, является одним из хранилищ интеллектуальных достижений человечества. Но важны не только исследования философского наследия, создание «текстов о тек-

стах», но и **преподавание** истории философии, осуществляемое, по преимуществу, в сфере устной коммуникации. Это преподавание может обращаться как к специализированной аудитории будущих философов-профессионалов, так и к достаточно широким массам представителей высшей школы, поскольку всякое преподавание философии с необходимостью содержит и некоторую историко-философскую часть. Несмотря на различные социальные и политические потрясения последних столетий, западноевропейские университеты XIX–XX вв. были устойчивой сферой философских и, в частности, историко-философских исследований. И хотя «парадигма Просвещения» подверглась ударам постмодернизма 60-х – начала 70-х гг. XX в., до поры до времени никто не чувствовал опасности ее крушения. Советская история философии жила хоть и в идеологически урезанном виде, но и в умах самих представителей специальности, и в глазах представителей других гуманитарных наук она оставалась элитным и уважаемым занятием, основанным на высокой образованности и заслуживающим всяческого почтения. Некоторые негативные тенденции, возникшие в последнее время как у философов вообще, так и у историков философии в частности, связаны, на наш взгляд, во-первых, с общей тенденцией прагматизации культуры и, во-вторых, с трансформацией статуса и роли университетов в обществе. В нашем выступлении будет представлен для обсуждения ряд предложений по изменению российского историко-философского образования, которые, на наш взгляд, могли бы изменить существующие негативные тенденции.

Понятие жеста в работах Дж. Г. Мида и М. Мерло-Понти

Манучарова А. В.

Аннотация. *В статье рассматривается понятие жеста в работах такихпредставителей теории коммуникации и телесности, как Дж. Г. Мида и М. Мерло-Понти. Несмотря на существенный прогресс в нейрофизиологии, психологии, искусственном интеллекте, лингвистике и антропологии, фундаментальные вопросы, поставленные Мидом и Мерло-Понти, все так же остаются без ответа. В работе исследуется отношение между интенциональностью, переживанием и жестом и обсуждается, как взаимодействуют слова, жесты и контекст.*

Понятие жеста лежит в основании философских взглядов Джорджа Герберта Мида – родоначальника социального интеракционизма. Будучи учеником немецкого психолога и физиолога Вильгельма Вундта, Мид во многом опирался на его работы, в том числе и в трактовке жестов. Мид считал, что любая коммуникация в животном мире является диалогом жестов – символических действий, встроенных в систему межиндивидных взаимодействий. Жесты, при этом, понимаются предельно широко и включают в себя, например, такие аспекты, как взгляды и голос. Центральный момент мидовской мысли – диалогичность, интерактивность «социального» взаимодействия, для которого голосовой обмен информацией является лишь частным случаем. Псы при встрече проверяют друг друга взглядом, затем – голосом; лай так же, как и слова, является примером голосового жеста. Мид уделяет особое внимание голосовому жесту, жесту звучащему. Согласно теории Мида, человек реагирует на собственный голос таким же образом, как на него реагируют другие люди, и именно это тождество откликов (в другом и в самом себе) позволяет голосовому жесту стать значимым символом (4, 119; 9, 67).

В противоположность этому, выражение собственного лица человек не воспринимает так, как его воспринимает другой. Мид обращает внимание на то, что мы не видим выражения своего лица, когда говорим. Выражение нашего лица не вызывает в нас того же чувства, той же реакции, которую оно вызывает у нашего собеседника. Согласно Миду, подражание как таковое возникает в общении просто вследствие того, что участники коммуникации выбирают из доступных им символов те, которые являются для них общими и вызывают в них одинаковые отклики. Мид характеризует механизм подражания, как «механизм индивида, вызывающего в себе самом отклик, который он вызывает в другом, в силу этого предпочитая эти отклики другим откликам, и постепенно выстраивая эти наборы откликов в преобладающее целое» (4, 119; 9, 66). Так из голосового сигнала рождается значимый символ. Ведь символ имеет значение только тогда, когда он вызывает одинаковую реакцию у разных участников коммуникационного процесса. Звуки, которые издает попугай, бессмысленны именно потому, что не вызывают в попугае той же реакции, ко-

торую вызывают в окружающих его людях. Мид уточняет, что для глухих функцию, аналогичную голосовым жестам, выполняет язык рук, и такими же универсальными остаются письменные знаки. Но все же, для Мида первичен именно голосовой жест, именно из него развиваются все остальные коммуникативные формы[1].

Коммуникация в животном мире возможна в той степени, в какой физические возможности одного организма соизмеримы с возможностями другого. Кажется нелепым говорить об общении человека с насекомыми именно потому, что наши тела и органы восприятия несоразмерны, но общение с представителями других, более близких нам биологических видов возможно. Человек в определенных границах способен общаться с обезьянами[2], дельфинами, собаками, кошками, слонами и даже с мышами. Многие животные до некоторой степени понимают наши жесты: наши взгляды, наши прикосновения, тон нашего голоса, а мы отчасти понимаем их.

До сих пор мы обсуждали лишь жесты в широком смысле этого слова, но и жесты в узком смысле – жесты как символически нагруженные положения или движения рук – не менее интересны. Мид подчеркивает, что руки важны для формирования человеческого мышления: «Рука человека, поддержанная, конечно, бесконечным числом действий, которые делает возможными центральная нервная система, чрезвычайно важна для развития человеческого интеллекта» (9, 249). Он говорит, что среда определяется восприятием животного, возможностью его взаимодействия с этой средой, среда же человека произведена его руками (9, 249). С точки зрения конкретной биологической формы, ее

---

[1] Мы оставим в стороне вопрос, является ли первичным голосовой жест? В современной литературе нет согласия по данному вопросу: например, Армстронг и Вилкокс защищают жестовую, не голосовую теорию происхождения языка, в то время как Дэвид Мак Нил – один из ведущих современных теоретиков жеста – ее не поддерживает.

[2] Очень интересные исследования по обучению обезьян языку-посреднику основанному на американском жестовом языке амслене были проведены А. и Б. Гарднерами, Р. Футсом, Ф. Паттерсон, Л. Майлс (1, 30).

среда – это то, что вступает или может вступить с ней во взаимодействие. Таким образом, среда любого живого существа выборочна: биологическая форма реагирует только на определенные стимулы, из этих стимулов и складывается ее среда. Среда амебы существенно отличается от среды человека. Почему же руки имеют такое большое значение в определении человеческой среды? Ответ Мида заключается в том, что руки используются человеком для действий потребления (*consummation*), например, для еды. Так руки оказываются промежуточным звеном действия (*act*). Руки не в начале и не в конце действия, они инструментальная сердцевина действия. Физические объекты возникают как объекты, которые человек может ухватить для того, чтобы добиться своей цели, осуществить свое действие. Мир физических вещей является непосредственной средой, окружением человека.

Мы говорили выше о том, что Мид, в духе бихевиоризма, уделяет много внимания стимулам и откликам, но все же важной чертой его философии является понимание, что социальное действие, социальный акт как таковой не сводится к одним лишь стимулам и откликам. Социальный акт есть «динамическое целое», и он должен быть рассмотрен как «сложный органический процесс», не сводимый к своим составляющим (9, 7).

Идея Мида получает интересное развитие в современной динамической семантике. Динамическая семантика относится к значению как к потенциалу изменения контекста. Новое сообщение понимается как информация, которая позволяет из старого контекста создать новый. Гронендейк и Стокхоф рассматривают динамические значения как типы действий (7). На основе динамической семантики строятся и современные попытки формализации жеста. Ласкаридес и Стоун строят формальную семантику импровизируемых в речи иконических жестов (8). Они работают над единым, интегрированным подходом к трактовке формы и значения высказывания, который позволил бы отобразить, как вербальные, так и невербальные аспекты высказываний.

Жест обладает фундаментальным значением и для Мерло-Понти: «Речь есть жест, а ее значение – это мир», – говорит он (2, 241). Для Мерло-Понти, как и для Мида, разговорный язык является лишь подмножеством языка жестов. Смысл жестов, однако,

не дан нам изначально. Мерло-Понти считает, что человек, как правило, хорошо понимает только человеческие жесты, и при этом жесты именно своей культуры: в культурной среде, не похожей на нашу, говорит он, мы теряемся, жесты перестают выражать.

Это очень существенное замечание, указывающее на роль контекста для понимания языковых выражений. Для того, чтобы определить значение знака, необходимо знание коммуникативного контекста. Это правило универсально и распространяется на невербальные знаки так же, как и на вербальные. Особенность жеста заключается в том, что невозможно провести жесткую границу между жестом и контекстом. Коммуникативные действия переплетаются с жестами. Культура – это контекст, созданный групповой социальной деятельностью, и символическое действие – жест – является элементом этого контекста. Жест лежит в центре символического выражения социальности.

Мерло-Понти пишет о том, что смысл жестов постигается через действия: «Общение, или понимание жестов, достигается во взаимности моих интенций и жестов другого, моих жестов и интенций, читающихся в поведении другого» (2, 242). Здесь высказываются идеи, созвучные идеям Мида, относительно непосредственной важности динамичности, но Мерло-Понти идет дальше Мида в определении роли тела. Для обоих авторов важен диалог, ответная реакция (отклик) на знак, но Мерло-Понти выделяет тело и вообще человеческий опыт как фундаментальное условие для образования значений.

> Я понимаю другого своим телом, как своим телом же воспринимаю «вещи». Смысл «понятого» таким образом жеста – не за ним, он перемешивается со структурой мира, который очерчивается жестом и который я беру на себя, он растекается по самому жесту, как в перцептивном опыте значение камина находится не за пределами зрелища, данного чувствам, и самого камина – такого, каким мои взгляды и движения находят его в мире (2, 243).

Жест понимается Мерло-Понти предельно широко, он видит неразрывную связь жеста с миром, с самой смысловой структурой мира. Движение человека, и в особенности смыслообразующее движение, находится в неразрывной связи с движением и

структурой мира, что дает Мерло-Понти возможность говорить, будто языковой жест сам определяет свой смысл. Как и Мид, Мерло-Понти говорит о «словесной жестикуляции»; словесный жест указывает на мыслительное пространство, возникающее для того, чтобы общение было вообще осуществимо. Выраженные значения образуют общий мир, к которому отсылает речь; смысл рождается как форма обращения к этому общему миру. Форма жеста имеет больше общего с формой мира, словесные же формы кажутся более условными. Впрочем, Мерло-Понти отмечает, что жесты также могут быть условными, а страсти и формы человеческого поведения придумываются как слова.

Мерло-Понти подчеркивает единство восприятия пространства и восприятия вещи, говорит о том, что еще картезианская традиция настаивала на этом единстве. Но ошибкой последователей Декарта, согласно Мерло-Понти, является объяснение восприятия объектов восприятием пространства. Опыт же нашего тела свидетельствует о другом: пространство основывается в его существовании. По Мерло-Понти, тело не в пространстве, оно «**принадлежит** пространству» (2, 198); пространственность тела предстает как «развертывание телесного бытия». Синтез чувства тела не совершается постепенно, мы не воспринимаем наше тело по частям. Наше целостное восприятие действительности не складывается из зрительных, тактильных и прочих чувственных данных. Интеграция дана мне изначально, в моем собственном теле, она и есть мое тело (2, 200).

Но хотя и Мид, и Мерло-Понти ставят в центр своего рассмотрения понятия опыта, переживания (*experience*), интенции, но понимают их по-разному. Для Мерло-Понти основным является личный, индивидуальный, уникальный опыт, тогда как для Мида – опыт социальный, опыт с точки зрения общества. В этом Мид видит отличие своей позиции от позиции социальных психологов. Он говорит, что социальная психология изучала социальный опыт с точки зрения опыта индивидуального, он же предлагает рассматривать его с точки зрения общества.

Литература

1. *Бурлак С.* Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. М., 2012.

2. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.
3. *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992.
4. *Мид Дж.* Американская социологическая мысль: Тексты / Под. ред. *В. И. Добренькова*. М., 1996.
5. *Armstrong D. F.*, *Wilcox S.* The Gestural Origin of Language. Oxford, 2007.
6. *Dubuc B.* Theories of Consciousness in the Cognitive Science // The Brain from Top to Bottom. [Электронный ресурс]: URL: http://thebrain.mcgill.ca (дата обращения: 9.9.2012).
7. *Eijck J. van, Visser A.* Dynamic Semantics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [электронный ресурс]. URL: http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/dynamic-semantics (дата обращения: 1.10.2012).
8. *Lascarides A.*, *Stone M.* A Formal Semantic Analysis of Gesture // Journal of Semantics. 2009. №26(4).
9. *Mead G. H.* Mind, Self & Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago, 1962.

Августин и Деррида: к экстатической социальности[1]

Марков А. В.

Аннотация. *Деррида переосмысляет европейскую рецепцию Августина как политического мыслителя, видя в его исторической мысли не методическую, а языковую рефлексию. Проект Деррида понятен, если вписать его в то переосмысление педагогической функции философии, которое произошло в XX веке.*

Одно из мнений, характерных для всей европейской культуры Нового времени, – противопоставление античного полиса как системы, в которой граждане компетентны в политических делах уже в силу самой принадлежности к данному сообществу, и государства позднейшего типа, в котором наравне с социальной иерархией существует когнитивная иерархия: все по-разному «разбираются» в политике и поэтому имеют неравный к ней доступ. Это мнение устойчиво воспроизводится, начиная с политических трактатов Канта с его стремлением к будущей космополитической социальности, в которой всем равно известны нравственные

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-03-00455 «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

законы политики, и кончая нынешними исследованиями в области «политики знания» и «политики памяти». При этом подразумевается, что современное государство может приблизиться к идеалам полисного знания, принятого как исчерпывающее знание всех аспектов и пределов политического, если введет некоторое количество образовательных программ. Жак Деррида пишет об этом откровенно:

> эти [международные] институции подразумевают причастность к некоей культуре и к некоему философскому языку, прилагая усилия к тому, чтобы это было достигнуто, и, прежде всего, через образование, через доступ к этому языку и к этой культуре. Все государства, которые присоединились к хартиям этих международных институтов, прежде всего, заняты тем, чтобы **философски** опознать и пустить в дело эффективным образом такую вещь как философия, точнее, некоторую конкретную философию права, прав человека, всемирной истории и т. д. Подписание этих хартий – философский акт, который философски вовлекает в философию (4, 13–14).

Но Деррида сразу же отмечает парадокс: приближаясь к идеалу полисного знания через организацию и стратификацию курсов, лекций, уроков, мы на самом деле удаляемся от полиса. Ведь полис существовал не потому, что какие-то области человеческого невежества были исключены и была создана иллюзия знания, принятая всеми. Мы знаем, что в полисе вполне могли быть сколь угодно невежественные граждане, настаивающие на сколь угодно неразумных решениях. Тогда как в государстве Нового времени, как подробно пишет Деррида, разбирая трактат Канта «К вечному миру», полисный характер государства оказывается не рамочной конструкцией, допускающей значительные вариации, не общей рамкой политических решений, внутри которой возможно сколь угодно сильное заострение политических замыслов, но искомым идеалом, который нужно восстановить. Политика как область решений оказывается отвергнутой ради той идеализированной модели, которая выступает и областью референций, и механизмом, должным произвести политическую истину. Мы считаем, что такое видение полиса является результатом не-экстатического, систематизирующего прочтения Августина и что оно вполне было преодолено в континентальной мысли по-

следних десятилетий. Сами размышления Деррида об этих предметах, копирующие аргументацию Августина, представляют собой скрытую, но исключительно продуктивную ревизию интерпретаций августиновского наследия.

На известной фреске Беноццо Гоццоли в церкви святого Августина в Сан-Джиминьяно изображено, как Августин учился в «Карфагенском университете», а рядом, как он уже сам стал преподавать на университетской кафедре. Именно в этом мы видим то смещение, которое произошло с политологией Августина в Новое время: биографические события его жизни стали рассматриваться не как метафоры большого пути, от заблуждений к истине, но как знаки той карьеры, каждый этап которой повлиял на развитие соответствующей науки. Получалось, что Августин, перешедший от риторики к философии, а от философии к теологии, совершал не путь к спасению, но определенную политизацию этих наук. Ограничения этих наук вскрывались не как их ограничения относительно личного проекта спасения, относительно логически выстроенного производства парадокса самой жизни, но как ограничения их потенциального влияния на сознание человека, пропагандистские ограничения. Как показывает П. Кэймин, эта политизация мысли Августина происходит в Новое время благодаря изменению самого качества слова: из обозначения явления оно превращается в его легитимацию; если слово Августина проверяло, насколько вещи состоялись в своем бытии, то слово мыслителя Нового времени проверяет, насколько вещи устойчивы и историчны, насколько наш способ их словесного описания позволяет угадать их меру неподвластности времени, воспроизведения или устойчивого ухода в ту или иную форму вечности:

> присутствие вещей будущего, приводимое в бытие ожиданием <...> Августин <...> многократно именует «предмыслием», «предречением», «предвосприятием» и «предобозначением» – то есть эти вещи, хотя и не так непосредственно, но тоже образованы словами как лингвистическими инструментами, с помощью которых «пред-замысел» и создает контекст ожиданий, в котором вещи призваны к тому, чтобы быть созерцаемыми, а не только памятуемыми (3).

Итак, мы видим, что если Августин созерцал вещи для того, чтобы установить совершенно личные правила созерцания, которые могут привести к гибели или спасению, и потому многократно «именовал» те вещи, бытие которых он и хотел прояснить на поворотах собственной биографии, то в Новое время все «контексты ожиданий» оказываются политизированными контекстами, и всякое «пред-мыслие», «пред-речение» и другие формы феноменологического отношения к собственной данности оказываются формами историзации собственного опыта. Если есть пред-мыслие, пред-видение, даже в самом обыденном смысле предвидения результатов своих поступков, то тогда история действует экстатически, выходя за собственные пределы, за пределы нормированного расположения событий во времени и безоценочного хода, и оказывает воздействие на человека, который только и ждет, как войти в историю. В Новое время развивались различные модели как попытки феноменологизировать отношение человека к этому экстатически настигающему его будущему: с одной стороны, «страстей и интересов» как двигателей, механизирующих исторические процессы, а с другой – «роли личности в истории». Кеймин рассматривает риторические аспекты этих процессов, завершая все рассуждение странным выводом о том, что Хайдеггер вернул политическую проблематику в тему экстатичности времени:

> Аргументация Хайдеггера, в отличие от его предшественников, несет в себе политический смысл: Хайдеггер критикует технологическую цивилизацию и тот способ мышления, который, при отсутствии уравновешивающего его противоположного способа мыслить, оставляет человека под властью собственного производства, повергая его в особый род «без-мыслия» (3).

Получается интересная конфигурация: если прежние философы, пытавшие восстановить права полиса как нормы политического регулирования, могли варьировать различные мысли, то Хайдеггер остается наедине с технократическим мышлением, которому он противопоставляет собственную феноменологию экстаза, в том числе способного быть критикой всего технологическоо «без-мыслия». Оказывается, что если раньше слова, принадлежащие разным искусствам и навыкам, производили мир поли-

тического, который никогда до конца не совпадал с полисом именно потому, что ни одно искусство не было «рамочным», то теперь слова не могут произвести мир политического. Только философ, выступая как воспитатель речи, а не воспитатель людей, может вернуть политическое измерение речевому экстазу. Именно этот аспект хайдеггеровской «политологии», лишенной прежних жанровых рамок и потому созидающей единую образную рамку политического действия, хорошо уловил Ф. Федье, предлагая вариацию интуиции Хайдеггера:

> Единственное, что мы можем – позволить образу явить себя в своей наиболее полной значимости <…> Мы вовсе не пытаемся здесь «вообразить образ». Мы стремимся помыслить иконичность. Начало зрения и, в некотором смысле, разговора интенсивно соотнесено с движением, которое мы предвидим внутри иконичности. Поэтому речь здесь может быть только отступлением (5, 191).

Как мы видим, мудрый интерпретатор Хайдеггера говорит о том же, о чем позднее заговорил американский литературовед: о том, что иконичность, размыкающая обычные порядки слов, отмеряющие историческое время и окрашивающие его в событийные оттенки, оказывается отступлением перед экстазом внежанровой речи. И эта вне-жанровая речь оказывается политичной – она определяет наши «стремления», и тем самым наши «страсти и интересы» оказываются подчинены единому движению будущего. Это будущее вторгается в наш жизненный мир только экстазом образа, поскольку оно может быть задано только нашим воображением, а все наши условности политических жанров «механичны».

Вопрос только в том, насколько сильна эта новая политическая логика. Ф. Федье ограничивает ее исключительно филологической интерпретацией философии, Ю. Кристева, наоборот, пытается заменить «филологическую» периферийность субъекта суждения буквально понятой исторической периферийностью. Например, в ее понимании:

> Апостол Павел превратил Христианскую Церковь в Экклесию <…> Экклесия противопоставила сообществу граждан в полисе совсем другое сообщество: сообщество тех, кто различны, сообщество чужестранцев, которые превосходят свою национальную принадлежность через веру в тело воскресшего Христа (5, 191).

Как мы видим, Кристева говорит о логике полиса как о рамочной логике, которая была одновременно и логикой комбинаторной: не будучи для полиса чужими, входя в него всеми своими свойствами, граждане и обеспечивали длительность и потенциальную бесконечность существования полиса. Поэтому христианство не могло взломать эту логику изнутри, а только выстроить альтернативную логику, через маргиализацию того настоящего, которое и будет застигнуто наиболее экстатическим будущим. Как мы видим, Кристева переворачивает выводы новоевропейского августинианства: политизация разных метаописаний / исторических страт оказывается у нее остановленной не искомой логикой полиса и «вечного мира», а тем, что порядок полиса существует так же, как порядок языка, никак не смыкаясь ни с какими другими порядками. После этого осталось сделать только один шаг – доказать, почему порядок полиса и порядок языка можно отождествить.

И как раз этот шаг предпринимает Деррида в уже цитированной работе. Он просто предполагает, что именно философия больше всего ожидает экстатического воздействия будущего. Языки приобретают в философии свои права гражданства и действуют в философии так, как действуют граждане в полисе: конфликтуя, расшатывая систему, но, при этом, оставаясь в рамке философии, которая себя никогда не помнит вполне, забывает и о некоторых своих притязаниях, и о некоторых своих былых выводах и тем самым оказывается такой же устойчивой рамкой, какой был полис. Если главное в полисе – оставаться собой, несмотря на то, есть ли система сдержек и противовесов или ее нет, то как раз такой забывающий и «поглощающий будущее» механизм философии более всего соответствует этому идеалу. Как бы ни раздирали философию возникающие в ней споры, сам номинализм ее предназначения, само ее позиционирование в любой гетерогенной реальности через специальные символы, говорит о том, что этот вечный мир в ней достигнут.

Но Кант стремился достичь вечного мира там, где страсти должны быть укрощены императивом, заслоняющим все будущее. Для Деррида будущее состоит вовсе не из какого-то идеального норматива, который наш разум проецирует на комбинации

возможных событий, чтобы нейтрализовать издержки комбинаторики. Напротив, оно оказывается полностью открытым, а общая рамка будущего оказывается не жанровой, а номинальной:

> Со своим греческим именем и в своей европейской памяти она [философия] всегда была подложной, гибридной, привитой, мультилинейной, и нам надлежит приспособить нашу практику истории философии, истории и философии, к этой реальности, которая остается для нас шансом, и остается более чем просто одним шансом (5, 191).

Философия объединяет события не как определенная провокация расстройства политических дел, пробудившая либо страсти, либо слова об этих страстях, как это было в новоевропейском понимании политических страстей, но как общее имя для разных практик. Уже не решения, а наличные практики, соизмеряя себя с «шансами», становятся предпосылкой вечного мира. И нельзя не увидеть в этих «шансах» того спасения, которое было обещано Августину при переходе от риторики к философии и от философии к богословию. Как величайший философ-богослов вместо провоцирующих речей и провоцирующих мыслей обретал свое бытие вне спасения, ситуацию, которая преодолима только внешней волей, так и Деррида обретает вместо различных политических решений, поддержанных разными языками и интерпретациями, некий шанс, который и шансом-то называть не правильно, поскольку он уже назван философией. Но как только начинает говорить философия, с ней готово на языке экстаза разговаривать правильно отнесшееся к нам социальное будущее.

Литература

1. *Августин Аврелий.* Исповедь / Пер. *М. Е. Сергеенко*. М., 1991.
2. *Августин Аврелий.* О граде Божьем // *Августин А.* Творения. Т. 3–4. СПб., 1998.
3. *Кеймин П.* Медитация и метод: об отношении между дискурсом и временем // Интернет-журнал ГЕФТЕР [электронный ресурс]. 13 октября 2012 г. URL: http://gefter.ru/archive/6468 (дата обращения: 14.10.2012).
4. *Derrida J.* Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. Paris: Éditions UNESCO, 1997.
5. *Fédier F.* Regarder voir. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
6. *Kristeva J.* Strangers to Ourselves. New-York: Columbus UP, 1991.

Что же происходит в истории?

Новотны К.

Аннотация. *В работе представлен подход, согласно которому, все, что происходит в мире и в истории, как это происходит, – это отдельные события. Этот тезис обладает своей специфической философской мотивацией. Событие – это характер наступления действительности в человеческом мире. Работа опирается на понимание события в феноменологии Ж-Л. Мариона. и в заключение обращается к анализу тоталитаризма у Х. Арендт.*

Вы действительно хотели бы судить
о возможности будущего события?[1]

***

Один из возможных ответов на вопрос, что же, собственно, совершается в истории, был бы следующим: в истории совершается прогресс. Изменения, которые происходят на протяжении веков в обитаемом людьми мире, имеют между собой то общее, что они происходят под знаком прогресса. Историю делают историей именно изменения такого типа. Там, где таких изменений не происходит, где репродуцируется предшествующая структура организации человеческих сообществ и новые жизни лишь наполняют заранее предназначенные им роли и функции, как это происходит в родовых или в иных типах организации совместного существования людей, – не возникает ничего нового на уровне материальной и духовной культуры; новым в них фактически является только жизнь индивидов, появляющихся на свет. А тогда, с позиции понимания истории как прогресса, здесь ничего не происходит или же, по крайней мере, не происходит ничего существенного.

Но, если в истории существовали периоды без прогресса, если целые культуры были основаны на сохранении и воспроизводстве традиций, где прогресс в смысле изменений был неприемлем не только для властной элиты, находящей обоснование своему

---

[1] (3, 290).

авторитету в традиционном порядке, но где и обычные люди опасались изменений, то характеристика истории как прогресса должна рассматриваться как чрезмерно избирательная, а в применении к истории в целом – как очень поверхностная, анахронически ретроспективная конструкция тех, кто разделяет веру в прогресс. Опасения перед изменениями понятны не только с позиции тех людей, которые твердо укоренены в каком-то данном им порядке вещей, возобновлению которого – поскольку они с ним соглашаются – они сознательно хотели бы посвятить свою жизнь. Опасения перед историей как перед изменениями понятны и там, где у людей уже нет ясного представления и твердой уверенности в смысле своей жизни, поскольку далеко не каждое изменение – это прогресс или улучшение имеющегося состояния. Далеко не каждое изменение или отклонение приносит с собой прогресс, хотя люди, в конце концов, и могут к ним приспособиться благодаря пластичности своей жизненной силы, будь то с целью самосохранения или самореализации. Это тоже опыт, но далеко не каждый хотел бы для себя самого допустить нечто подобное, а именно – упадок или стагнацию. Здесь также возникает целый ряд вопросов. Но прогресс – это, разумеется, далеко не все, что происходит в истории. Не то, чтобы в ней совершенно не было прогресса, но отнюдь не он делает ее историей по существу.

Понятие истории как прогресса должно иметь свой критерий, согласно которому возможно было бы отличить изменения в правильном направлении от упадка или регресса. Следует иметь какое-то представление о том, какое изменение является позитивным вкладом, и что здесь будет или же должно быть желательным результатом процесса, а что, напротив, относится к нежелательным продуктам, место которым на свалке истории. Марксисты говорили о закономерности развития истории и прогресса. С их точки зрения, было необходимо подавлять все то ретроградное, реакционное, что противоречило их образу, видению, а главным образом, все то, что противоречило актуальным потребностям политической борьбы за власть, из которой (по крайней мере, в тоталитарном государстве) вырабатывается актуально провозглашенная форма таких в*и*дений и идеологических образов. И хотя **эти** образы уже не давят на нас, но они освободили место

иным образам истории так, как ее представляли себе иные идеологии, например, изначально враждебный марксизму либерализм, который, требуя изменений, в разных формах давит на нас сегодня. Определенный тип прогресса, а именно, продвижение определенных видов свобод – это то, что, согласно либерализму, происходит в нашей истории. И это то, что должно происходить в истории вообще. Я в целом выступаю за некоторые виды свобод и, если они устанавливаются во всем мире, то это, безусловно, прогресс. Но в истории происходит и множество иных вещей, а поэтому история – именно история человеческого мира – не может быть редуцирована к телеологии того или иного прогресса.

***

Философский дискурс, в более узком, подлинном смысле слова, должен отличаться от подобного идеологического, поверхностного и пристрастного, а тем более партийного дискурса, своей критичностью, отстраненностью, которую философский дискурс приобретает, стремясь к погружению под покров обыденных представлений, к ретроспективному вопрошанию о происхождении и генезисе подобных представлений. Сила этого критического вопрошания состоит в том, что оно способно под покровом обыденного – можно сказать, автоматически высказываемого – суждения о событиях, их классифицирования, раскладывания по полочкам вскрыть те политические конфликты, с которыми мы сталкиваемся либо как с событиями прошедшими, событиями, которые только что разыгрались, либо как с теми, которые все еще разыгрываются, либо как с теми, которые еще только наступают. Для философской рефлексии о том, что совершается в истории, мне кажется сегодня более важным рассматривать не отношение единичного случая и общего правила (закона, цели), которому подчиняется объяснение каждой задачи, а обратить внимание именно на то, чтобы все, что происходит в мире, формально рассматривалось, в первую очередь и прежде всего, как события, отдельные события. Если внимательно присмотреться к содержанию того, что произошло или разыгрывается сейчас, то можно сказать: нам не удается заранее исключить или предопределить, что нечто, кажущееся второстепенным и незначительным, о чем мы не стали бы раньше говорить как о

событии, не может внезапно стать в каком-то аспекте решающим или сущностным событием в ходе процесса. Однако философское размышление о том, что происходит, как правило, подменяется ускоренной классификацией на События и происшествия, которую проводит каждый день шеф-редактор каждой газеты.

Для философа, который сам себе ставит вопрос о том, что же совершается в истории, может быть интересно размышление о том, каков характер наступающей действительности, каково само ее наступление. С этой точки зрения, для него имеет смысл тезис: все, что происходит в истории, имеет характер события. Событие – это характер наступления действительности в человеческом мире. Но этот тезис имеет свою специфическую философскую мотивацию. Его нельзя навязывать как некую наивысшую истину, ни по отношению к иным типам философских размышлений об истории, ни, тем более, по отношению к реальным историческим исследованиям и их специфическим методологическим вопросам. К событию необходимо подступать осторожно, не привнося в него заранее слишком отчетливые ожидания типа «великий поступок», «эпохальный перелом», «решающий поворот» и т. д. С другой стороны, событие есть нечто такое, что несет свое значение в себе; оно не вторично, как, например, полностью ожидаемое следствие какой-то известной причины. Это не простые или сложные причинные ряды, которыми можно было бы объяснить установление, наступление актуального человеческого мира. В физическом мире объективных предметностей это, возможно, иначе. Размышление поэтому может опереться, например, на различение двух типов феноменов: феноменов типа «предмет» и феноменов типа «событие».

Об этом различении между предметами и событиями человеческого мира нам говорит, например, французский философ Жан-Люк Марион:

> Событие являет себя так, что никакое предвидение не может нас к нему подготовить; оно являет себя только единожды, оно не может повториться или репродуцироваться идентично; оно являет себя без причины, которую можно было бы обозначить, идентифицировать и, главное, которая бы ему предшествовала; и, в конце концов, оно являет себя как то, что находится в противоречии с условиями возможности опыта – как невозможность, которая стала дей-

ствительной. <…> Поскольку оно исходит само из себя, без того, чтобы мы к нему каким-то предвидением были подготовлены и путем каких-то повторений к нему привыкли, событие реализуется как автономная действительность, как реализующаяся сама из себя и в предварении того познания, которое мы о нем сможем впоследствии достигнуть. Мы еще даже не начали понимать что, собственно, происходит, как феномен типа «событие» уже закончил свое осуществление. Более того, не только то, что событие своим моментом удивления и своим предварением нас захватывает, но – в отличие от предметов, которые остаются управляемыми, насколько мы их предвидим, продуцируем, репродуцируем и ими управляем, т. е. от предметов конечных и, можно сказать, транспарантных – оно остается для нас также загадочным. Как будто бы переизбыток умозрительной данности события требовал всегда какого-то смысла, который еще отвергается, какого-то понятия, которое мы должны сейчас получить, короче, какого-то определенного семантического эксцесса, который нас превосходит. С событием, то есть, на самом деле, после события (поскольку к событию относится именно то, что оно происходит и оставляет после себя нас перед занавесом) дело обстоит так, что мы должны всегда *ex post* и слишком поздно вопрошать: «что же, собственно, произошло..?» (4, 8).

***

В последнее время также и среди историков происходит возвращение к понятию события. Говоря точнее, речь идет не о возвращении, поскольку «событие» в старой исторической науке означало именно тот самый «значимый исторический факт», который свою значимость получает из того или иного представления о том, что сущностно для истории, а что – нет, и какое, например, изменение приносит прогресс, перелом и т. д. Речь идет не о возвращении к этому понятию «значимого события», которое нужно критически демонтировать как конструкцию, выстраиваемую с позиции представления о том, что значимо, а что вторично. Поэтому в истории сегодня говорится о событии иначе[1].

Вот главные черты этого нового использования понятия события. Во-первых, это сингулярность, единичность события, которое наступает как нечто несравнимое прежним, как не имею-

---

[1] Я исхожу из статьи (5, 287–321).

щее прецедента. Во-вторых, это перелом, цезура, такое качество события, которое выделяет его из целостности, которая объяснялась до этого при помощи данного сочетания значений; событие здесь означает конец некоторой предшествующей конфигурации, поскольку оно приносит новую конфигурацию. С этим связано то, что событие презентирует себя как нечто непонятное, затрагивающее самые глубины, поскольку не подходит под существующие концептуальные схемы объяснения.

Как в современной философии, так и в истории, событие принимается в данном смысле в связи с критикой мыслительных и научных подходов. Событие рассматривается как проблема, как вызов, как необходимость отказа от привычных мыслительных схем, как невозможность примитивного применения к фактам заранее данных понятий, а тем самым – невозможность подчинения фактов, невозможность их одомашнивания, а тем самым – невозможность навязывания фактам не свойственной им логики. Допущение, что происходящее в истории является событиями, продиктованными своей собственной «логикой», которой необходимо подчиняться, означает вместе с тем, что необходимо отбросить уверенность в наличных методах и пуститься по тонкому льду мышления о том, что единично, что не имеет прецедента, что также означает серьезно принять во внимание дискретность. Такую претензию легче всего может взять на себя философ, хотя, тем самым, и подвергая себя такому же риску, как и ряд так называемых постмодернистских философий: риску очень прохладного отношения, если не сказать отвержения со стороны академических философов. Как кажется, серьезное принятие дискретности в истории, в историографии – предприятие еще более рискованное, если заранее не обреченное на половинчатость, поскольку в историографии тяжело отказаться взгляда, что история – это процесс, а не просто ряд событий, создающий в своей сингулярности не ряды, а, скорее, какие-то островки или отростки, которые, возможно, имеют некоторые общие корни, но стоят и растут сами из себя. Современная историческая наука отвергает альтернативу, между пониманием истории как отдельными событиями, взаимно не редуцируемыми ни друг к другу, ни к какой-либо глобальной схеме, и как структуры, которая является общей подосновой

подосновой отдельных событий. Для сегодняшнего историка история – это как процесс структуры, так и процесс события. Та интервенция, которая означает введение «события», проявляется отнюдь в не завершении мысли об истории как процессе, без которого было бы невозможно написать историографию, но проявляется в том, что история понимается как комплексные процессы, где пересекаются различные взаимно чужеродные слои, требующие различных способов мыслительного понимания (5, 316).

История – это ни в коем случае не развертывание прогресса, имеющее какую-то общую или отдаленную конкретную цель (свобода, эмансипация человека, бесклассовое общество). История – это не единый процесс и, тем более, не прогресс. Вследствие отличия такого понимания истории от наивного представления о ней, событие заслуживает признания в качестве того, что именно совершается в истории, и характеризуется как сингулярность, перелом, новшество. Т. е. признание непостижимого, того, что разум не может вывести сам из себя или объяснить посредством уже ранее понятого (например, каузально).

***

Как философия внесла свой вклад в эту трансформацию понимания истории, можно показать на примерах нескольких подходов современных философов. Я ограничусь рассмотрением одного из самых первых подходов подобного типа.

Ханна Арендт исходила из требования к философии мыслить по новому не только о современной ей политике, но и о традиции мышления, из которого политическая практика сегодняшнего дня черпает свое оправдание и через которое она стремится себя легитимизировать. Она исходила из необходимости именно так мыслить о событии холокоста, промысливать ту непостижимую последовательность сознательно осуществленных действий, которые привели к почти полному уничтожению европейских евреев во время Второй мировой войны. Почему, согласно Арендт, тоталитарный режим означает перелом, цезуру в нашей истории? И что, по ее мнению, предшествовало этому фактическому событию дискретности на уровне мышления, в философском дискурсе? Концентрационные лагеря, лагеря смерти нацистского и сталинского режимов были лабораториями, в которых тоталитарные

государства проверяли свою гипотезу о том, что человеком можно овладеть полностью (тотально). Т. е., что средствами физического и психического насилия, посредством террора, человека можно редуцировать к существу, которое всего лишь реагирует на внешние стимулы, осуществляет только элементарные животные функции, является только простейшей жизнью и никак не сопротивляется. За исключением того, что он может быть физическим препятствием и подобно такому препятствию может быть физически ликвидировано как надоедливое насекомое. Успех нацизма, который, несомненно, больше всего преуспел в создании тотально манипулируемых существ, состоял в том, что жертвы этого террора очень скоро действительно перестали восприниматься как человеческие существа. Систематическое подавление, когда запрещалось и наказывалось все, что превышало осуществление самых элементарных жизненных функций, причем в нечеловеческих, жестко ограниченных условиях и под неустанной угрозой физического уничтожения, искоренили в них всякую спонтанность. Имела место редукция человеческого бытия к простейшей жизни, искусственное и управляемое государством создание существа, которое значит меньше, чем животное, которое, в отличие от животного, уже не проявляет себя, поскольку не имеет права проявлять какой-либо спонтанности. Это и есть, согласно Арендт, конец истории (1, 592–620). Это конец истории, который осуществила западная цивилизация, всегда гордившаяся тем, что является началом истории в собственном смысле слова, ее исключительным носителем.

Что происходит в истории на почве такого мышления, которое сделало возможным этот «конец истории», с которым экспериментировал тоталитаризм и который является составной частью нашей актуальной, сегодняшней ситуации? В цитированном выше эссе «Традиция и современный век», которое знаменует возвращение Арендт к традиции, систематически выстраиваемой в ее поздних произведениях, особенно в работе **Человеческое состояние** (*Vita activa*), Арендт занимается основополагающей прерывностью мышления, которое отделило нас от традиции, заложенной в Греции две тысячи лет назад. «Киркегор, Маркс и Ницше стоят в самом конце традиции, непосредственно перед

тем, как дело дошло до ее прерывания» цепью катастроф, «вначале которой была Первая мировая война» (1). Однако, разумеется, Арендт не хочет делать ответственным за все, случившееся в XX в., ни молчание этой традиции, с которой три данных мыслителя встретились, когда стремились совладать с новой ситуацией и имели «отвагу мыслить о ней без знания какого-либо авторитета» (1), ни то, к чему в своих произведениях, еще крепче связанных с этой традиции, они действительно пришли. Она пишет: «Неумышленный характер придает этому перелому неустранимость, которую могут иметь только события, но никогда не мысли» (1, 28). Одновременно она показывает, как философское мышление внесло свой вклад в подготовку той почвы, на которой это событие катастрофы смогло произойти.

Традиция и в ней действующий авторитет онемели лицом к лицу с новыми реалиями, событиями. Философия своей деятельностью способствовала катастрофе, когда по вине отсутствия традиционных авторитетов смогла возникнуть ситуация, в которой не только все было позволено, как описывал смерть Бога Достоевский, но где и все стало возможным, как в концентрационных лагерях. Таким образом, философия конца истории – такая, например, как гегелевская – способствовала такому событию, в котором можно вместе с Арендт усмотреть конец истории, но, разумеется, она это событие не вызвала[1]. Событие остается сингулярностью, призывом к мышлению, которое не может исчерпываться каузальным анализом причин и следствий. Связь между мышлением истории как однонаправленного, всеохватывающего

[1] Согласно Арендт, Гегель «был первым, кто целостность мировой истории понял как единое, связанное развитие; из этого гигантского подъема следовало, что сам Гегель должен был поставить себя вне всяких авторитетов претенциозных систем и верований прошлого, должен был быть связан только с самой связующей нитью истории. Эта связующая историческая нить была первым заменителем традиции, и через нее подавляющая масса самых различных ценностей, самых противоречивых идей и авторитетов, которые так или иначе все вместе были способны функционировать, была редуцированы к однонаправленному, диалектически консистентному развитию, смыслом которого было отвергнуть не традицию как таковую, но, скорее, авторитет всяких традиций» (1, 29).

развития (а тогда – и прогресса), между утратой всех традиционных авторитетов, которое такое мышление своим примером оправдывает или же, по крайней мере, нехотя делает возможным, в одной стороны, и между катастрофой ситуации, в которой экспериментируют с мыслью, что, возможно, все, включая создание существ, редуцированных к простейшей жизни, в другой – взаимосвязь, которую нам ставит перед глазами Арендт, необходимо понимать, как абсолютно конкретный вызов мыслить в философии иначе, нежели в гуманитарных науках вообще.

Не прилагать приобретенные шаблоны автоматически, но стремится понимать то, что происходит и как это изложено, и в этом понимании руководствоваться собственным разумом и благоразумием. Это и есть, наверное, самое минимальное, но трудное предназначение философии, которая возникла на основе мышления события.

Перевод с чешского П. А. Прилуцкого

Литература

1. *Arendtová H.* Mezi minulostí a budoucností. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
2. *Arendtová H.* Původ totalitarismu. Praha: OIKOYMENH, 1996.
3. *Lyotard F.* Rozepře. Praha: Filosofia, 1998.
4. *Marion J.-L.* Notes sur le phénomene et son événement // Iris. Annales de philosophie. Université Saint-Joseph de Beyrouth. Vol. 23. Beyrouth, 2002.
5. *Zarader M.* L'Evénement entre phénoménologie et histoire // Tijdschrift voor Filosofie. Juin 2004. №2.

«Мертвый Брюгге» Ж. Роденбаха в социокультурном контексте декаданса

Ушаков В. В.

Аннотация. *Статья посвящена философии и культуре Серебряного века. Объект исследования – философские аспекты эстетики декаданса в социокультурном контексте Западной Европы конца XIX века. Предмет исследования – новелла Ж. Роденбаха «Мертвый Брюгге». Итогом исследования является описание значимых мотивов культуры Серебряного века – эстетизма, темы «гибели культуры», патографии, интереса к нюансам внутренней*

жизни индивида. В статье исследована связь между различными философскими и культурными течениями Западной Европы конца XIX века.

Философские аспекты литературного наследия бельгийского писателя и поэта Ж. Роденбаха представляют огромный интерес при изучении социокультурной ситуации эпохи западноевропейского *fin de siècle*. Роденбах явился одним из основателей культурного движения, получившего название «декаданс». Имя этого писателя и поэта тесно связано с развитием символизма как философского мировоззрения. Однако, до сих пор творчество Роденбаха практически не нашло отражения в отечественной исследовательской литературе. Актуальность изучения Роденбаха связана с недостаточной изученностью философских учений декадентства Западной Европы. В России тема актуальна благодаря малой изученности связей символизма русского Серебряного века с западноевропейскими декадентскими течениями.

Предмет настоящей статьи – новелла Роденбаха «Мертвый Брюгге» (1892). Это произведение может считаться образцовым произведением европейского *décadence*. «Мертвый Брюгге» – это *modèle* эстетического мира декаданса. Как отмечает современный американский исследователь Дж. Гарднер, «Мертвый Брюгге», история любовного помешательства, это не просто символистская новелла, но символистская новелла по преимуществу» (7). В новелле зафиксированы основные темы поэтики Серебряного века: смерть и упадок, траур, зеркальное отношение между реальным и воображаемым, жизнью и искусством. Философский анализ новеллы позволяет выявить некоторые важные составляющие социокультурного контекста эпохи *fin de siècle*.

Декаданс можно охарактеризовать как течение, утверждающее крушение культуры, гибель творчества и собственное бессилие творить новое. Взамен этому деятелям культуры остается роль хранителей драгоценных остатков старого. Концепт смерти культуры нашел свое отражение в антибуржуазном пафосе «проклятых поэтов», в концепции «гибели богов» Ницше, в логике историософии «Заката Европы» Шпенглера. По сути, *décadence* – это отражение страха перед социально-экономическим прогрессом.

Переживание собственной деградации, упадка и смерти – это продукт нормативного общества Модерна, выстроенного вокруг индустриальной культуры капитализма. Как замечает современный философ З. Бауман, «жизнь, организованная вокруг роли производителя, имеет тенденцию быть нормативно регулируемой» (5, 76). Модерн – это общество где четко разграничена норма / ненормальное, а потребности капиталистического производства и формируют эти границы. Нормативным становится все, что благоприятствует дисциплинарному методичному труду. Как говорит Бауман,

> последние двести лет в мире господствовали руководители капиталистических предприятий. То есть, они отделяли вероятное от невероятного, рациональное от рационального, благоразумное от безумного, определяя и обозначая диапазон вариантов, в рамках которого прочерчивались траектории человеческих жизней (5, 55).

Потребность в дисциплинарном труде порождает мир жесткой нормативной морали, которая функционирует за счет конструирования образа ненормативного тела – дегенерата, сумасшедшего, извращенца и т. д. Каждый член общества невротически переживает страх оказаться ненормативным. Не случайно, что литература этой эпохи породила увлечение патографическими картинами – разного рода образами «безумцев» и «дегенератов», чье безумие и телесная деградация часто оказываются платой общества за прогресс, развитие, победоносное шествие разума. Нормативная культура рождает внутренние конфликты. Они выражаются в таких культурных феноменах, как увлечение первобытной культурой, описываемой как витальная и немеханизированная (мифология дионисийства и «воли к власти» Ф. Ницше), показное антиповедение, бравирование чертами «ненормального» (эксцентризм денди, Ш. Бодлера, О. Уайльда), культивирование страха перед чертами дегенерации в нормативном теле (образы «Дракулы» Б. Стокера, когда человек с ужасом обнаруживает собственное перерождение в монстра).

Философская эстетика декаданса заключается в развертывании тезиса о том, что все изысканное и совершенное вынужденно оказывается симптомом распада. Декаданс сложным образом связан с философскими и научными тенденциями своего времени.

«Модные» направления социальных и естественных наук оказываются в декадансе использованными для иллюстрации художественно выражаемого тезиса о трагичности человеческого бытия, о всеобщем кризисе, о крахе духовных и нравственных ценностей. Философия декаданса использует идею о разрыве между «видимым» и «сущностным» для описания разрыва между социальной практикой и потребностями личности. Эстетика полутонов, неясности, смутности, импрессионизм, характерная для художественного мира декаданса, оказывается своего рода параллелью научному позитивистскому мировоззрению эпохи с ее вниманием к единичному, с эстетикой натуралистического наблюдения за всеми явлениями живой и неживой природы. Подобно тому, как исследователь природы и общества конца XIX в. в рамках научного дискурса тратит бесконечные усилия для того, чтобы постичь все тончайшие особенности истинной картины мира, так и поэт и художник декаданса стремится, по известному выражению П. Верлена, выразить «не цвета, но полутона». Современный исследователь Ч. Бернхаймер отмечает, что

> хотя во французской литературной критике декаданс часто представляется чистым антитезисом натурализму, но ситуация гораздо более сложна. Многие тексты натурализма включают, или, можно сказать, воспроизводят декадентские мотивы, так же, как описания естественных процессов, которыми пронизаны декадентские тексты, носит вполне натуралистический характер (6, 58).

В авторском предисловии Роденбах называет новеллу «этот этюд человеческих страстей» (*cette étude passionelle*). Само слово «этюд» (*étude*) в это время часто является обозначением жанра исторического или естественнонаучного исследования. Эстетика декаданса является своеобразным отражением научного интереса к болезненному и патологическому. Не случайно одно из первых литературных произведений той же эпохи, в котором содержится описание будней детектива, изучающего социальное «дно», мир преступности, носит название «Этюд в багровых тонах» (*A Study in Scarlet*). Главный герой его – тоже странный одиночка, проникнутый жаждой познания и классификации.

Ницше явился одним из «пророков» декаданса. Его философия была воспринята и как критика всего декадентского, и как ярчайшее выражение самого феномена декадентства. Эстетика декаданса описана у Ницше не только как творческое бессилие, но и как переживание обостренной чувственности. Ницше говорит о проклятии, связывающем художественную восприимчивость и вырождение.

> Внутри человечества более высокие типы, счастливые случаи развития погибают при смене благоприятных и неблагоприятных условий легче других. Они легко поддаются действию всякого рода декаданса; они – крайности и, в силу этого, сами почти что декаденты. <…> Высший тип представляет собой несравненно большую сложность – большую сумму координированных элементов, и сообразно этому дисгрегация становится несравненно вероятнее. Гений – это самая совершенная машина, какая только существует, а, следовательно, и самая ломкая (2, 376).

Ницше пытается противопоставить связи гения и дегенерации свое понятие «дионисийского» тела, способного к обостренной чувственности не за счет недостатка в силах, а за счет избытка жизненных сил.

Декаданс пронизан чувством страха перед тем, что, культура, усложняясь, одновременно становится более хрупкой и стремится к упадку. Дегенеративное тело, лишаясь жизненной силы, приобретает большую восприимчивость. Не способное производить, оно способно ценить прекрасное, остро чувствовать тоску по умирающему миру красоты, которая относится к невозвратному прошлому. Примером здесь может служить образ из рассказа Э. А. По «Падение дома Ашеров»: последний представитель рода, описанный как дегенерат, ожидающий своей гибели, обладает такой болезненно обостренной чувствительностью, что

> мог есть только самую пресную пищу, он мог носить одежду только из определенной материи, всякий запах цветов угнетал его, свет, даже тусклый, терзал его глаза, и лишь особые звуки струнных инструментов не вселяли в него ужас (3, 190).

Главный герой «Мертвого Брюгге» – это одинокий мужчина по имени Юг Виан, переживающий потерю своей жены. «Ничем не занятый, одинокий, он проводил целый день в своей комнате»

(4, 213). Герой Роденбаха живет отрешенной, «сонной» жизнью. Он полностью погружен в свои переживания, обращая все мысли к образу умершей жены. Виан создает вокруг ее образа своеобразный культ, вновь и вновь переживая невосполнимость утраты. Все свое время герой посвящает созерцанию вещей умершей, обстановки ее спальни, сохраненной в целостности и неприкосновенности, ее многочисленных портретов.

Исследователи отмечают «вещную» картину мира Роденбаха, особое внимание к изучению мельчайших деталей быта и предметного мира. Человек погружается в «замкнутую жизнь» (*vie enclose*) воспоминания, которые дают вещи, напоминающих прошлое. Вещи становятся своего рода «зеркалами-ловушками»: они затягивают человека в свой мертвый мир, погружают в бесконечный лабиринт мир отражений, воспоминаний и намеков. Как отмечает Дж. Лоури, в тексте «Мертвого Брюгге» встречаются все три основных типа *mise en abyme*: простого удвоения, бесконечного удвоения и удвоения-апории, при котором художественное произведение отражается в нем самом как его часть. Лоури резюмирует: «Зеркала используются в тексте новеллы как минимальные единицы содержания (*semes*), ради сравнения, метонимии и метафоры, которые позволяют отразить множество аспектов новеллы внутри самой новеллы» (8, 171). Зеркало в поэтике декаданса оказывается философским образом пристального изучения всех мельчайших сторон бытия и отражения его в сознании субъекта. И одновременно зеркало становится символом неустанного возвращения культурного героя Серебряного века к своим переживаниям. Философия декаданса сомневается в возможностях познающего субъекта и ставит вопрос: не является ли зеркало интеллекта изначально деформированным, неверным отражателем жизни. Это повторение создает своеобразное ритуальное пространство, которое если и не созидает нового, но подтверждает траур по утраченному.

Юг Виан поселяется в Брюгге. Этот город, утративший былое значение из-за потери статуса морского порта, представляется герою местом, в полной мере отражающего его личную меланхолию. Он мысленно называет город «мертвым». Брюгге становится символом *décadence* – здесь можно только сокрушаться по

поводу потерянного величия, которое осталось в прошлом и которого не вернуть. Герой новеллы живет как *homo clausus*, «изолированный человек», городской отшельник. Он корреспондирует появившемуся в эстетике декаданса образу «поэта», уединенно живущего мечтателя, идеалиста, человека, чувствующего красоту. Он уже не способен творить, но способен переживать крушение культуры прошлого. Он бережно хранит остатки былого величия, и находится в страхе перед «приходом варваров», которые окончательно сотрут прекрасное с лица Земли. Такой герой ассоциирует себя с мертвым телом идеального прошлого, прекрасным в своем неизменном совершенстве. Герой новеллы, живущий *comme un ermite*, бесцельно гуляет по улицам «мертвого Брюгге», напоминая романтического фланера, изливающего свою тоску в бессмысленных блужданиях по лабиринту отчужденного городского пространства. Дж. Гарднер справедливо связывает образ главного героя «Мертвого Брюгге» с образом «человека толпы», пытающегося затеряться в городской массе, из одноименного рассказа По (7). Блуждание по лабиринтам городских улиц равнозначно изолированной жизни взаперти – и в том, и в ином случае субъект лишает себя всякого общения с иными людьми.

Во время одной из своих прогулок герой Роденбаха встречает женщину, которая показалась ему ожившей женой. Это образ «темного двойника» (*Doppelgänger*). Неизменная часть эстетики декаданса, «темный двойник» выражает подавленное, запретное влечение, которое человек сам в себе старается не узнать. Позже Юг Виан знакомится с двойником своей жены ближе. Это танцовщица Жанна, подрабатывающая в местном музыкальном театре в составе кордебалета. Необыкновенное сходство с умершей заставляет героя вступить в сексуальную связь с этой женщиной. Отношения между ним и Жанной приобретают все более болезненный характер. Так, например, он уговаривает ее примерить платья своей покойной жены. Однако, он не чувствует полного удовлетворения своей страсти. Виан одновременно испытывает влечение к Жанне и чувство вины перед своей умершей женой.

«Работа траура» Юга Виана питается переживанием неспособности поддерживать должный ритуал в отношении умершей. Это переживание рождает чувство вины и является дополнитель-

ной инвестицией в саморепрессию. Юг Виан рассуждает: «Да, он был охвачен грехом! Он напрасно обманывал себя насчет своей преступной любви и ссылался в свое оправдание на сходство. Тело играло здесь главную роль. Он совершил то, что всегда сурово осуждала Церковь: он имел незаконную связь» (4, 246–247). Живое тело вызывает ассоциацию с табуированным влечением и должно быть заменено мертвым телом. Не в силах преодолеть этого конфликта, Виан убивает свою любовницу, и смерть делает ее тело желанным для Юга.

Двойник и оригинал как бы теряют свое различие: «Обе женщины сливались в одну. Похожие в жизни, они еще больше напоминали друг дружку в смерти, придавшей им одинаковую бледность, так что их нельзя было различить, точно это было единственное любимое лицо» (4, 260). В финале новеллы герой садится рядом с трупом своей жены / любовницы и механически повторяет одну и ту же фразу «Мертвый Брюгге... Мертвый... мертвый ... мертвый Брюгге», что выражает его ассоциацию с мертвым телом. Декадентские мотивы самоизоляции и меланхолии по безвозвратно утерянному идеальному прошлому перерастают в эстетику самоуничтожения, основанной на полной ассоциации себя с довлеющим образом блистательного, но умершего прошлого.

Новелла «Мертвый Брюгге» впервые была опубликована в парижской газете «Фигаро» в 1892 г. и стала первым в мире литературным произведением, проиллюстрированным с помощью фотографий. Фотографии выполнены в манере, выражающей мертвенность и безжизненность городского ландшафта. Философ Р. Барт в своем исследовании «*Camera lucida*» отмечал связь переживания смерти и фотографии. Феномен фотографии как специфическое явление общества развитого Модерна связывается им с процессом девальвации традиционных ценностей и способов репрезентации реальности. Он прямо отмечает: «Фото – это способ, каким наше время принимает в себя смерть» (1, 163). «Кризис смерти» второй половины XIX в. связан с общим процессом секуляризации общественного сознания. Барт полагал необходимым, чтобы исследователи «задались бы вопросом об антропологической связи смерти и нового вида изображения» (1, 163–164).

Фотография, возникшая в одно время с отмиранием обрядности, предполагает Барт, «связана со вторжением в наше современное общество асимволической, внерелигиозной, внеритуальной смерти» (1, 164). Новелла Роденбаха приобретает еще один аспект – меланхолия в связи с утратой по ушедшим формам меланхолии. Это как бы удвоенная меланхолия. Герой новеллы переживает, что он слишком «современный» и не способен придерживаться желанных образцов скорби, которые относятся им в безвозвратное прошлое. Такая меланхолия присуща только «мертвому» городу, из которого, вместе с морем, ушла и современность.

Мир новеллы Роденбаха – это текст разрушающегося городского пространства, в котором неверующий в разумность исторического развития герой эпохи прогресса ищет лишь остатки былого, давно ушедшего, умирающего. «Чтение текста» городского ландшафта оборачивается конструированием иллюзорного мира повторяющегося опыта траура, разлуки, бессилия и морального самоуничижения. Антропология Роденбаха лишена какого-либо мистицизма. В мире переживаний героя есть место только моральным и культовым аспектам религиозности. Как отмечает Гарднер, новелла Роденбаха «отличается вполне современным тоном повествования и художественной формой. Видимо, суммой амбиций автора является изображение состояние человека в условиях радикального самоанализа. Одно поколение спустя подобную задачу будет решать Джеймс Джойс со своим образом Стивена Дедала» (7).

Символизм Роденбаха перекликается с натурализмом Золя в своем почти научном интересе к патологическим состояниям психики. Эстетика самоизоляции в творчестве Роденбаха становится методом антропологической экзегезы: человек находится наедине сам с собой, приближаясь к аскетическому идеалу неоплатонической и христианской традиций. Новелла «Мертвый Брюгге» выражает эстетическую позицию декаданса, когда человек культуры ассоциациирует себя с мертвым, «неподвижным» телом. Мертвое тело репрезентирует образ невозвратного прошлого. Ассоциируя себя с потерянным прошлым, субъект погружается в траур, тоску и культивирует свою потребность в репрес-

сии. «Мертвый Брюгге» Роденбаха отразил важные мотивы *fin de siècle* – эстетизм, переживание «гибели культуры», патографию и интерес к нюансам внутренней жизни человека. Творчество Роденбаха является важным источником при исследовании особенностей социокультурного контекста Западной Европы конца XIX в.

Литература

1. *Барт Р.* Camera lucida. М., 2011.
2. *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 2005.
3. *По Э. А.* Полное собрание рассказов. М., 1970.
4. *Роденбах Ж.* Мертвый Брюгге. Томск, 1999.
5. *Bauman Z.* Liquid Modernity. Cambridge: Polity, 2000.
6. *Bernheimer Ch.* Decadent Subjects. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002.
7. *Gardner J.* Incarnating the World Within // Wall Street Journal, December 10, 2011.
8. *Lowrie J.* Sightings: Mirrors in Texts – Texts in Mirrors. Amsterdam: Rodopi B. V., 2008.

Уго Спирито и социокультурный контекст итальянской философии XX века

Шевакин Г. Г.

Аннотация. *В настоящей статье в общих чертах рассмотреть связи философских исканий одного из значимых представителей итальянской философской мысли – Уго Спирито (1896–1979) – с событиями социальной, культурной и политической жизни страны.*

Исследования современной итальянской философии никогда не занимали в отечественной науке центрального места, даже наоборот. И если в начале прошлого века речь шла об «абсолютном молчании» (3, 16), то в начале нынешнего ситуация несколько иная. Труды таких выдающихся мыслителей, как Кроче, Джентиле, Аббаньяно переводятся на русский язык. По темам, связанным с этими философами, защищаются диссертации. Но по сравнению с работой, проделанной отечественными исследователями в рамках изучения философского наследия других стран, усилия

философской итальянистики советского и российского периода все же невелики.

Тем важнее и актуальнее будет говорить сегодня о путях развития итальянской философии в двадцатом столетии. Выбор пал на Уго Спирито по нескольким причинам. Во-первых, значимость его наследия для истории философии, которая подтверждается многими исследователями. Приведем лишь некоторые цитаты:

> Философия Уго Спирито представляет одну из интереснейших рефлексий над XX в., так как, во-первых, является развитием актуализма, во-вторых, в силу особенностей интерпретации второй половины XX в., и, в-третьих, благодаря разнообразию и очарованию его интересов <…>. Реконструкция его мысли означает также и реконструкцию большей части культурной жизни века (5, 7).
>
> Спирито – чуткий регистратор определенных нюансов нашей культуры (1, 33).
>
> Необходимо признать, что среди многих (даже слишком многих!), кто сегодня диагностирует кризис, Спирито находится среди самых острых и проницательных авторов (10, II, 52).
>
> Проблематизм остается обязательным пунктом для того, кто хочет познать философские события XX в. (7, 91).

Во-вторых, нам представляется упущением то, что философия такого значимого для истории итальянской философии двадцатого столетия мыслителя как Спирито в отечественной литературе все еще освещена недостаточно.

В-третьих, сегодня возможно провести некоторые параллели с социокультурной и политической обстановкой в Европе 20-х и 30-х гг., т. е. периода между двумя мировыми войнами. Именно в это время произошло становление Спирито как самостоятельного мыслителя. И если мы выдвигаем тезис о тесной связи его идей с социальными и политическими событиями того времени, то их изучение может способствовать более глубокому пониманию современного мира.

В силу названных причин о Спирито сегодня следует писать и говорить. Он родился 9 сентября 1896 г. в городе Ареццо, расположенном в центральной части Италии. Благодаря отцу, инженеру по профессии, Уго с детства проявлял живой интерес к технике, а также подавал большие надежды в области живописи, на-

писав в ранние годы немало картин. Интерес также представляет его юношеская работа «Современная итальянская живопись», в которой мы находим подтверждения его позитивистских убеждений. Он критикует такие новые направления, как кубизм или футуризм, потому что их представители изображают реальность не так, как они ее видят, а так, как ее чувствуют. Для юного Спирито истинная живопись та, что стремится к воспроизведению природы. Натурализм являлся одной из характерных черт итальянского позитивизма начала века.

С философией Спирито впервые знакомится во время обучения в гимназии[1], где «позитивистские убеждения среди большей части профессоров были непреложными истинами» (6, 19). Однако, несмотря на большой интерес, проявленный к философии, в университете первоначально он специализируется в области права и экономики под руководством Энрико Ферри[2]. В 1918 г. он заканчивает обучение с оценкой 82/100, т. е. всего на два балла выше минимального уровня.

Сокурсник Спирито – Марио Прац – писал о нем, как о позитивисте и почитателе Ардигò:

> В те годы Спирито писал маслом на больших полотнах копии известных картин и как-то даже вообразил, что одна из его копий «Праведной Сусанны» Гвидо Рени[3], исполненной в стиле уличного художника, может посоперничать с оригиналом. Его позитивистская философия была не тверже его дилетантского искусства (8, 242).

В январе 1918 г. он впервые посетил курс лекций Джентиле, сыгравший важную роль в выборе, определившем его судьбу. Спирито вспоминает:

> До встречи с Джентиле я был воспитан позитивизмом. И я был позитивистом со всем интересом и со всем усердием догматика. Но я был им также и потому, что не видел иного пути (13, 21).

---

[1] Гимназия-Лицей «Дж.Б. Вико» (г. Кьети).

[2] Энрико Ферри (1856–1929) – итальянский криминалист и политик, представитель крайне левого крыла.

[3] Гвидо Рени (1575–1642) – итальянский живописец.

Позитивистские убеждения, однако, были преодолены критическим началом: «После нескольких занятий в моем мышлении и восприятии жизни начала проявляться радикальная трансформация» (17, 33). В этот период он порывает с увлечением живописью, сжигает почти все свои работы и становится учеником известного итальянского философа.

Спирито последовал за Джентиле, который, несомненно, обладал задатками лидера. К нему прислушивался Муссолини, он занимал высокие посты (с 1923 г. – министр образования). Спирито, как и другие ученики римской школы Джентиле, оказывается вовлечен в широкий круг вопросов – социальных, культурных и политических.

Среди причин перехода от позитивизма к актуализму сам Спирито в мемуарах выделяет приход творческого начала и свободы на смену детерминизму. В философии Джентиле он увидел необходимый толчок в познании себя. Позитивизм остался в стороне от понятия человека-творца своей судьбы, поэтому был заменен. Но сфера интересов в области права и экономики и связанные с ними проблемы, не могли быть забыты, вопросы остались неизменными. Ответы он надеялся найти в философии актуализма, которая

> представала как решение антиномий, характерных для предыдущего развития человеческой мысли. Такая заявка выражала аспект полной реализации разума в существовании, что было одной из причин наибольшего очарования этой философии (6, 23).

Вспоминая атмосферу начала 20-х гг. Спирито особо подчеркивает два обстоятельства: роль учителей и силу молодости. Он, как и его сокурсники и товарищи, был очень привязан к старшему поколению, любил своих учителей, чувствуя, что вместе с ними будет создавать новые жизненные идеалы и ценности. Но возраст также играл большую роль:

> Мы были молодыми, и будущее было нашим будущим. Все остальное было второстепенно и сомнительно, собранное в нашей созидательной воле. Воле, в которую мы могли вложить все, и в которой мы по-настоящему видели все. Мы и были фашизмом, и выражался он в нашей молодости (11, 12).

В 1927 г. вместе с Арнальдо Волпичелли он основывает и управляет периодическим изданием «Новые исследования права, экономики и политики». Его тематика, как видно из названия, выходила за рамки философии. Согласно замыслу авторов, задача журнала заключалась в освещении таких аспектов права, экономики и политики, которые были наиболее близки философии. Это был тот период деятельности Спирито, когда он старался найти основания для тесного сближения философского знания и знаний других общественных наук.

Спирито искал синтез философии и жизни, философии и политики. И на данном этапе Джентиле был для него примером. Реализация школьной реформы Джентиле, участие в разработке и выпуске Итальянской энциклопедии, опыт «Новых исследований» – все это элементы в цепочке проявлений желанного синтеза. Переход от чистого теоретизирования к конкретным исследованиям в различных областях, чтобы прийти к новой философии. Крах этих надеж в середине 30-х гг. во многом объяснит появление работы «Жизнь как поиск», означавшей переход к философии поиска, то есть к поиску абсолюта. Неудача на политическом поприще

> не означала с необходимостью ошибочность требования совпадения теории и практики, философии практики; она могла означать только, что в тот момент подобное решение относилось скорее к области благих пожеланий, чем к области конкретно обдуманных планов и стремлений (1, 433).

30-е гг. отмечены в его жизни интенсивной преподавательской деятельностью. Он преподавал в университетах Пизы (1932–1935), Мессины (1935), Генуи (1936–1937) и Рима (с 1938). Результатом этого периода стала работа «Жизнь как поиск», означавшая разрыв с актуализмом и становление концепции проблематизма. Мы уже разбирали ранее основные идеи этой книги (2), поэтому сейчас обратим внимание на реакцию Джентиле.

Он несколько раз перечитал книгу, и, к его сожалению, не смог избавиться от мысли, что она является ошибочной, «хотя она искренне вдохновлена душевным состоянием, весьма распространенным сегодня, особенно среди молодых людей, для которых, как ты сам отметил в конце книги, ты и написал ее». Также

он отметил, что эта работа – продукт нынешней исторической ситуации, чертами которой являются кризис, чувство потерянности и беспорядок. И хотя он посчитал ее ошибочной, Джентиле не мог не признать ее исторического значения.

Обратимся к последним страницам книги, где Спирито дает оценку молодым людям, которых он подразделяет на три группы. Первую группу составляют люди, легко отдающие свою жизнь на откуп различным идеологиям (коммунизм, национализм, католицизм, позитивизм и т. д.) и считающим, что, таким образом, они нашли свое место в жизни. Вторую составляют люди, ищущие на своем пути лишь развлечения, деньги и власть (карьеристы в различных областях – будь то наука, политика или экономика). Наконец, к третьей группе относятся молодые люди, имеющие критический взгляд на вещи. Не будучи при этом критиками и открытые ко всем жизненным проявлениям, они имеют «своего царя в голове», не ограничивают себя одним лишь выполнением гражданского долга и чувствуют в себе наличие неудовлетворенного желания размышлять. Этой последней группе и адресована «Жизнь как поиск». В описании этой последней группы легко угадываются черты самого Спирито – мир ему представляется достигшим своей критической точки, движение за которую представляет все большую проблему для развития человечества. Кризис науки, искусства, экономики, политики, наконец, кризис веры являются для него вещами очевидными. Высшим выражением всеобщего кризиса, по его мнению, явилась мировая война, означавшая процесс распада общества, и в этом процессе он усмотрел необходимость появления новых, более высоких идеалов, в поиске которых следует сместить акцент исследований в сторону философии. Такое смещение в сторону философии во многом является автобиографичным моментом, поскольку, как мы уже упоминали, сам Спирито первоначально специализируется в области права и экономики и только потом обращает пристальное внимание на философию.

В биноме фашизм-актуализм, согласно воззрениям Спирито, должны были развиваться оба термина. И если предложить развитие актуализма он был в силе, то повлиять на политический режим он не мог никак, так как никогда не занимал постов в пра-

вительстве, несмотря на все свое желание. Спирито, как и многие другие, принадлежал фашизму не потому, что так было удобно. Он полагал, что фашизм – это только «первое проявление идеального государства, суть которого заключается в истинном синтезе свободы и власти; это первое политическое проявление новой идеалистической философии» (12, 504). Именно потому, что считал фашизм первым проявлением, философ мог списать ему многие шероховатости. Он хотел видеть в нем черты своего творческого опыта, а именно – развитие с сохранением основных принципов. Но крах этих надежд наступил достаточно быстро.

Спирито вспоминает: «В 1935 г. мой фашизм умер, чтобы не восстать больше никогда» (17, 60). Однако, несмотря на такую позицию, в 1944 г. он становится фигурантом судебного процесса по обвинению в защите фашистского режима. Дело длится полгода, и на это время его отстраняют от преподавательской деятельности, но, в конце концов, его признают невиновным. Наступает разочарование в политике.

Таким образом, мы можем проследить связь между историческими событиями, происходившими в Италии в первой половине XX в., и переходом к критической философии, отсутствию уверенности. И тогда в 1948 г. он напишет:

> Без страха быть опровергнутым я могу утверждать лишь то, что чувствую желание придать завершенность моим рассуждениям, убрать в них всякое противоречие; такая завершенность сделала бы невозможными и безосновательными любые противоречия. И пока я продолжаю находиться в этой ситуации, ища из нее пути выхода, и еще не осознавая, что они найдены, такая критическая позиция не перерастет ни в какую форму догматизма (14, 46).

Время, после окончания второй мировой войны – это во многом начало новой эпохи. Политические и социальные последствия войны натолкнули Спирито на размышления об основах западной цивилизации. Философ формулирует «метафизику я». Под этим он понимает центральное положение субъекта, в котором видит причину всякого догматизма и формирования ложной метафизики в западной традиции.

Вторую мировую войну, показавшую тотальный и радикальный характер кризиса современного ему общества, Спирито рас-

сматривает не иначе как в единстве с кризисом духовным и видит в нем следствие процессов, заложенных у основания современной западной цивилизации: «Кризис стоит воспринимать как кризис всеобщих понятий мира и жизни, исторический кризис как кризис метафизический, как эпилог современной мысли» (14, 17). Поэтому окончание военных действий не означает автоматически конец кризиса или его преодоление.

Период с начала 50-х и до середины 70-х гг. можно назвать временем, когда Спирито имеет наибольший вес в научном мире и наибольшее влияние. В 1949 г. он принимает участие в I национальном философском конгрессе в Аргентине наряду с некоторыми другими выдающимися представителями европейской философии – такими, как Ганс-Георг Гадамер, Николай Гартман, Бертран Рассел, Карл Ясперс, Бенедетто Кроче и другими. В 1951 г. он становится главным редактором «Критического журнала итальянской философии».

«Метафизика я» приводит философа в 1953 г. к написанию книги «Жизнь как любовь», в которой он вводит императив не осуждения и понятие любви. Но в контексте настоящей темы нас больше интересует провокационный подзаголовок этой работы – «Закат христианского общества». В контексте философии Спирито это стоит понимать как закат общества, основанного на центральном положении субъекта и на оценочном суждении. Взамен итальянский мыслитель предполагал приход нового понятия общества, как он его называл, «общества любви». Современник Спирито, теолог Раймондо Спиацци по этому поводу вспоминает:

> Должен признать, что интуиция чего-то похожего на закат в условиях тогдашнего западного мира, а сегодняшнего даже более, была гениальной, если не пророческой (4, 193).

В последние годы жизни Спирито много писал о развитии современной философской мысли в Италии, сравнивая нынешнюю обстановку в социокультурном пространстве с той, в которой вырос он сам:

> Образ нынешней итальянской культуры – это образ новых поколений, выходящих на сцену жизни. Но нельзя заметить даже проблеска света, способного стать лучом нового мира. Общение с молодыми людьми становится с каждым днем все более тусклым, без

энтузиазма и без веры. Даже исключения становятся редкими и неперспективными. Молодым людям не удается занять ведущую позицию ни в одной из высших форм жизни. Стремления теряют оригинальность и высоту помыслов. Высшие проявления духа гаснут и заглушаются. Новые поколения, увы, лишены проницательности. У них нет больше авторитетов как раньше, и нет желания и возможности действовать самостоятельно. Век начался хорошо, но, по крайней мере, сейчас заканчивается плохо <…>. Тот, кто обрел богатый опыт, чтобы проследить развитие века в целом, уже не знает, чего же ему ожидать (15, 27).

Спирито умирает в Риме 29 апреля 1979 г. Его научная деятельность включает не только более 40 книг, но и многочисленные статьи в различных периодических изданиях – среди современников он был одним из самых «продуктивных» мыслителей.

Можно сказать, что его интеллектуальный путь хронологически почти полностью совпадает с XX в. Первоначальные позитивистские убеждения, затем принадлежность к актуальному идеализму, осознание кризиса и неудовлетворенность современными ему концепциями, а также развитие философии идеализма – все это ключевые моменты не только творческого пути самого Спирито, но и большей части современной ему итальянской культуры.

В последние десятилетия зарубежные исследователи все чаще возвращаются к наследию Спирито и он занимает заслуженное место в итальянской философии:

> Речь идет не только о неосязаемом присутствии *in memoria cordis* людей, бывших с ним знакомыми лично <…>, но прежде всего о значимости его для истории и философии, которая все больше за ним признается (9, 7).

Литература

1. *Гарин Э.* Хроника итальянской философии XX века / Пер. с итальянского. М., 1965.
2. *Шевакин Г.* «Жизнь как поиск» Уго Спирито // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология». 2012.
3. *Яковенко Б.* Итальянская философия последнего времени. Обзор. Кн. 2. М.: Тип. «Печатное Дело» Ф. Я. Бурче, 1910.
4. Il pensiero di Ugo Spirito. Atti del convegno internazionale. Vol. 2. Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Roma, 1988–1990.

5. *Cavallera Herve A.* Ugo Spirito. La ricerca dell'incontrovertibile. Roma: Seam, 2000.
6. *Dessi G.* Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione. Roma: Fondazione Ugo Spirito, 1999.
7. *Di Stefano L.* Il messaggio di Ugo Spirito. EVA, 2004.
8. *Praz M.* La casa della vita. Milano, 1958.
9. *Russo A.* Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza. Milano: Angelo Guerini, 1999.
10. *Sciacca M. F.* La filosofia oggi. Vol II. Milano: Marzorati, 1958.
11. *Spirito U.* L'avvenire dei giovani. Firenze: Sansoni, 1972.
12. *Spirito U.* Il concetto di libertà e i diritti dell'opposizione // Critica fascista. 1924. N. 12.
13. *Spirito U.* Il positivismo non è finito // Giornale critico della filosofia italiana. 1979.
14. *Spirito U.* Il problematicismo. Firenze: Sansoni, 1948.
15. *Spirito U.* La cultura italiana del nostro secolo // Giornale critico della filosofia italiana. VIII. 1977.
16. *Spirito U.* La vita come ricerca. Firenze: Sansoni, 1948.
17. *Spirito U.* Memorie di un incosciente. Milano: Rusconi, 1977.

Место социокультурного контекста в исследованиях М. Фуко о субъекте[1]

Шашлова Е. И.

Аннотация. *В статье анализируется социокультурное описание предпосылок формирования гуманитарных наук, знания о субъекте, конституирования субъекта. Уделяется внимание преемственности критики субъекта у Л. Альтюссера, М. Фуко и Дж. Батлер. Проблематизируется значение социокультурного контекста в работах Фуко. Указывается не только на анализ социокультурного контекста в исследованиях Фуко, но и на исторический фон формирования концептуальных идей этого философа.*

Исследования Мишеля Фуко о субъекте разнообразны по содержанию основных идей и методов исследования. Даже если оценивать все наследие Фуко как критику конституирования

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Субъектность в современной философии», проект № 11-33-00235а1.

субъекта властными механизмами дискурсов и институтов, различным этапам творчества присущи самостоятельные и оригинальные исследования. Например, «Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху» (1961 г.) ставит проблему статуса «безумного» субъекта в контексте картезианского понимания разума. Более поздние исследования (курсы лекций «Ненормальные», «Герменевтика субъекта») представляют исследования Фуко о субъекте в иных аспектах: установление нормы в дисциплинарном обществе, анализ стратегий субъективации и др.

Курс лекций 1973 г. «Истина и правовые установления» наиболее ярко демонстрирует попытки Фуко описать историю субъекта, основываясь на социальных практиках. Данный курс представляет ряд гипотез о социально-исторической обусловленности различных форм субъекта познания. Фуко определяет свое место в критике современного ему университетского марксизма и в связи с этим интересно проследить соотношение социальной обусловленности субъекта у Фуко и Л. Альтюссера.

Фуко использует понятие социальных практик для описания исторического, экономического и социокультурного контекстов. В «Археологии знания» Фуко использовал понятие «недискурсивные практики», в выступлении на круглом столе, посвященном курсу «Истина и правовые установления» – понятие «внедискурсивные практики». Данные понятия используются для того, чтобы очертить такую область практического, которая соответствует некоторой дискурсивной области. Дискурсивный анализ всегда предполагает анализ соответствующих недискурсивных практик, например, моральный дискурс капиталистического общества, обнаруживаемый в католических катехизисах, учебниках и газетах и капиталистическая эксплуатация как внедискурсивные практики. Несмотря на то, что методологическая работа «Археология знания» (1969) практически не заостряет внимание на недискурсивных практиках в рамках дискурсивного анализа, специальные исследования психиатрии, тюрем и сексуальности описывают социальный контекст как условие возникновения дискурса.

Согласно Фуко, социальные практики формируют знание о человеке и сам субъект познания. Анализируя социальные прак-

тики контроля и надзора, правовые и судебные практики, Фуко использует историю для радикальной критики современной ему теории субъекта. Задача данного исследования такова: «продемонстрировать, каким образом благодаря дискурсу, понятому как комплекс стратегий, составляющих социальные практики, формируется исторический субъект познания» (4, 43). Дискурс, в свою очередь, также имеет характер «стратегической и полемической игры», что представляет сам дискурс как социальную практику (здесь Фуко опирается на английских и американских исследователей языка и языковых игр, по-видимому, на Л. Витгенштейна, Дж. Остина, Дж. Серла и других). Поэтому дискурсивный анализ всегда предполагает анализ дискурса как комплекса текстов и лингвистических данных, а также возможность его рассмотрения как социальной практики. Н. С. Автономова дает такую оценку разделения практик на дискурсивные и недискурсивные в «Археологии знания»: сфера недискурсивного очерчивает область социального обусловливания знания, которая в более поздних работах будет соответствовать отношениям власти (1, 102). Мы, таким образом, можем представить разделение на дискурсивное и недискурсивное, как нетождественное разделению на языковое и социальное, потому, что дискурс является лишь средством выражения языка, исходит из соответствующих практик и сам является некоторой социальной практикой. Для того, чтобы появились некоторые медицинские, юридические или экономические тексты, необходимо, чтобы этому предшествовали определенные практики социальных отношений.

Социальные практики порождают знание о человеке, истину как отношение субъекта и объекта, самого субъекта познания, который всегда историчен и не имеет внеисторичной сущности. В вопросе о субъекте Фуко в нескольких планах пересекается с Альтюссером: во-первых, это сам субъект и его отношение с идеологией, во-вторых, это анализ властных отношений и процессов субъекции (*assujettissement*) / субъективации. Критика марксизма проявляется у Фуко в критике раз и навсегда данного субъекта, предшествующего всякой идеологии. Идеология в марксизме предстает как искажение познания, препятствующее познанию истины субъектом. Фуко же представляет идеологию в

комплексе социальных практик обусловливающих появление субъекта и соответствующей практики познания и нахождения истины: «Некоторые типы субъектов познания, некоторые уровни истины, некоторые области знания возникают только благодаря политическим условиям, являющимся почвой для формирования субъекта, сфер знания и взаимодействия с истиной» (4, 57). Такое описание формирования субъекта на основе идеологии мы находим у Альтюссера, для которого идеология не является «ложным сознанием», а воображаемым представлением о мире, существующим только для субъектов, при этом, «категория субъекта <…> является конститутивной категорией всякой идеологии», а «функция всякой идеологии – “конституировать” конкретных индивидуумов в субъектов» (2). Понятие идеологии претерпело у Альтюссера важное изменение: идеология как совокупность практик является условием существования субъекта. Такое основание Фуко перенимает для своего анализа формирования субъекта. Как отмечает Г. ле Блан, позиция Альтюссера, выраженная им в работе 1970 г. «Идеология и идеологические аппараты государства», нашла отражение в работе Фуко 1975 г. «Надзирать и наказывать». Обе работы посвящены анализу внешней формы власти, формирующей субъекта, процессу подчинения (*assujettissement*), трансформации индивида в субъекта. И идеология, и дисциплина рассеяны по всему социальному телу, необходимо конституируя согласие индивида к подчинению. Целая сеть практик и учреждений дала возможность возникнуть бесстрастному субъекту, идеальной точке чистого взгляда наблюдателя (4, 153–154).

В лекциях «Истина и правовые установления» Фуко проводит две линии исследования, объединенные общей целью – продемонстрировать историчность субъекта познания исходя из формирующих его социальных практик. Первая линия – это историко-философское исследование текстов Ф. Ницше, вторая – дискурсивный анализ и описание различных социальных практик на примере судебных практик от Древней Греции до западноевропейского общества XIX в. Анализ таких разноплановых источников показывает, что исследование и поиск истины всегда сопряжен с некоторой правовой формой установления истины, будь

то дознание или расследование. Фуко демонстрирует проблему установления истины как вида социальной практики, а не объективного познания независимым субъектом. Типы субъективности, формы знания и отношений между субъектом и истиной формируются на основе судебных практик как системе вменения вины и ответственности (4, 43). Понятие вины используется Альтюссером для характеристики интерпелляции – процесса обращения, зова, посредством которого индивид становится субъектом, однако только чувством вины Альтюссер не объясняет согласие субъекта к подчинению. Субъект всегда имеет внутри себя идеологию, это условие его существования и он всегда подчинен. Ле Блан отмечает: и у Альтюссера, и у Фуко то, что объясняет согласие к подчинению, – внутренняя форма власти, – остается загадочным, а акцент делается именно на внешних формах: дисциплине, идеологических аппаратах государства. Дж. Батлер, опираясь на психоанализ, делает упор на описании внутренней формы посредством анализа вины и совести: «совесть – это инструмент, с помощью которого субъект становится объектом для себя, рефлексирует над собой, утверждая себя как рефлективного и рефлексивного» (3, 32). Примечательно, что Батлер как и Фуко опирается на тексты Ницше, но для описания не внешних форм власти, а внутренних.

Ницше в оценке Фуко порывает с западноевропейской философской традицией, устанавливая разрыв между познанием и познаваемым, человеческим существом и познавательной деятельностью, в результате которого вслед за Богом исчезает Субъект. Отсутствие естественной связи между познанием и познаваемым определяет борьбу, господство и подчинение в данных отношениях, насилие над познаваемым, а следовательно не существует неизменной природы познания, оно всегда является результатом исторических условий: «познание всегда есть стратегическое взаимодействие, внутри которого оказывается человек» (4, 55). Поэтому, историю истины Фуко исследует в тесной связи с историей субъекта, опираясь на модель Ницше, которая ставит новую философскую проблему «формирования областей знания на основе силовых взаимосвязей и политических взаимоотношений в обществе» (4, 56). Эти силовые или властные взаимоотношения

анализируются Фуко на примере судебных практик, устанавливающих взаимосвязь философского поиска и научного исследования с правовыми формами установления истины.

Понятие «власть-знание» включает в себя связь понятий дознания и познания, исследования и расследования. По мнению Фуко, западные общества всегда имеют в своем основании эту взаимосвязь знания и власти, однако западноевропейская философия постулировала их разрыв и создала миф об антиномии власти и знания. Ницше, порывающий с этой традицией, делает возможным историю истины, в которой «за любым познанием скрывается борьба за власть» (4, 77). Конечно, такое понимание власти, ставшее для Фуко основополагающим понятием для анализа дисциплинарного общества и гуманитарного знания, шире анализа политических и государственных взаимодействий. Власть существует не только государственной сфере принуждения и насилия, но в любых социальных взаимодействиях, устанавливающих истину.

Субъект, являющийся предметом философских споров XX в., порожден дисциплинарным обществом – обществом социального контроля, в котором знание основывается на надзоре, допросе, понятии нормы. Сеть исправительных учреждений, поддерживающих судебную систему, но выходящих за рамки правового судопроизводства, формирует основу гуманитарных наук. Социальный контроль породил исправление посредством заточения, как форму наказания (4, 119), что имеет своим истоком перераспределение богатств и возникновение новой структуры производства. Фуко использует метафору паноптикума для описания современного общества, в котором постоянное наблюдение за индивидами не могло не породить новые формы знания: «при паноптизме индивидуальный надзор осуществляется не за тем, кто что делает, но за тем, кто кем является» (4, 123), – что конституирует новый тип субъекта, который вопрошает о собственных основаниях, условиях существования, природе и т. п. Объективность, присущая бесстрастному поиску и субъекту как идеальной точке соединения познания и познаваемого, имеет истоком судебные практики расследования. Все эти социальные практики лежат в основе гуманитарных знаний и теории субъекта.

Как указывает ле Блан, анализ Фуко, как и Альтюссера, ограничивается ведущей ролью внешней формы власти, в то время как Батлер пытается найти объяснение внутренней форме подчинения с позиций психоанализа. Субъекция (*assujettissement*) является формой власти, конституирующей бытие человека посредством дискурса. Сам термин «субъекция» обозначает и процесс подчинения, и процесс формирования субъекта. Отойдя от идей Фуко, Батлер пытается описать феномен власти с позиций психического. Субъекция всегда амбивалентна, содержит в себе два момента формирования субъекта: внешний, в котором власть формирует субъекта извне, и внутренний, благодаря которому субъект всегда находится под воздействием власти. Все содержание субъекта становится продуктом власти, которая реализуется через дискурс: «Субъекция состоит как раз в этой фундаментальной зависимости от дискурса, который мы никогда не выбираем, но который парадоксальным образом дает начало нашей деятельности и поддерживает ее» (3, 16). Таким образом, отличие концепции Батлер от идей Фуко и Альтюссера заключается в дополнении теории субъекции анализом психического. Вопрос о психической форме власти преобразует и онтологическое пространство субъекта: внутренняя самоидентичность индивида, коррелирующая с внешним социальным пространством, всегда имеет неясный онтологический статус. В такой ситуации сложно дать объяснение формированию субъекта или его социальному конструированию, однако можно отметить его пределы: «Через фигуру [«оборот» внешней и внутренней форм власти, интернализацию социального дискурса, обращение или интерпелляцию у Альтюссера – *Е. Ш.*], что отмечает приостановку наших онтологических приверженностей, мы стремимся объяснить, как субъект приходит к существованию» (3, 17). И если Альтюссер говорит о зове, заставляющего индивида принимать на себя вину и становясь в данном процессе субординации подчиненным субъектом, Фуко заявляет о дискурсивных и недискурсивных практиках, определяющих бытие индивида, а Батлер привносит психическое в процесс перехода внешней формы власти во внутреннюю, то общей идеей будет выступать субъект как категория языка, наделяющаяся онтологическими характеристиками в процессе социаль-

ных взаимодействий. Для Фуко субъект является функцией (*fonction-sujet*) дисциплинарных механизмов власти.

Точки расхождения Альтюссера и Фуко можно обнаружить в специфике подхода к научному знанию. Альтюссер считает возможным «выработать такой дискурс, который бы порвал с идеологией, чтобы отважиться положить начало научному дискурсу (лишенному субъекта) об идеологии» (2). Для Фуко очевидно, что «даже в науке можно найти модели истины, строение которых зависит от политических структур, не навязывающих субъекту познания извне, но формирующих сам субъект познания» (4, 57). Фуко анализирует не государственный аппарат, а суб-власть, или дисциплинарную власть, которая не является политической. Эта дисциплинарная власть посредством сети учреждений породила ряд знаний о человеке – гуманитарные наук, в то время как идеология «является просто-напросто отражением и выражением производственных отношений в человеческом сознании» (4, 143). Гуманитарные науки не являются идеологией, которая выражает и поддерживает производственные отношения. Знание-власть, являющееся основой гуманитарных наук, глубоко укоренено в том, что создает производственные отношения. Идеология отражает производственные отношения и, если использовать терминологию Альтюссера, отражает посредством идеологических аппаратов государства. Таким образом, анализ власти у Фуко выходит за рамки политической власти.

Общим для Фуко, Альтюссера и Батлер является именно подчинение (*assujettissement*) субъекта. Субъект, произведенный социальными практиками, ставится под сомнение как понятие лишенное объективности, беспристрастности, политической неангажированности. Сам Фуко реализовывал функцию интеллектуала, в соответствии с вышеизложенным представлением о власти как всепроникающей, формирующей социальные отношения, субъектов и знания. Критикуя коммунистическую партию, Фуко укрывал в своем доме в Тунисе бунтующих студентов-марксистов, печатал вместе с ними листовки. Критикуя маоистов, помогал им в «локальной борьбе» при помощи Группы информации о тюрьмах (ГИТ) потому, что интеллектуалу необходимо противодействовать любой форме принуждения. Исторический

контекст формирования идей Фуко представляет собой время становления акционизма и теорий социальных движений. Это теоретическое отражение подъема интеллектуалов не только к политической борьбе, но и к установлению нового способа сопротивления социальному контролю. Последнее и практиковалось философами, подобными Фуко, которые обосновывали необходимость противодействия власти в любых ее формах, не только государственных. ГИТ, одним из организаторов которой являлся Фуко (1971–1972 гг.), существовала как инструмент противодействия тюремному насилию и сокрытию информации о тюрьмах, как локальная борьба без вынесения вердикта государственной пенитенциарной системе, без трансформации данных учреждений. Целью данной деятельности было донесение до граждан голосов исключенных из общества. Как мы видим, уже в 1973 г. Фуко определяет свое место в исследованиях социально обуславливающих субъекта практик, опираясь на Альтюссера и собственную социально-политическую практику борьбы в ГИТ периода 1971–1972 гг. И даже археология как метод исследования определяется Фуко, как род историко-политической деятельности, задача которой состоит в выявлении оснований поведения, условий существования и властных отношений (4, 168–169).

Таким образом, социальные практики у Фуко, составляющие социокультурный контекст формирования знания, имеют решающее значение в историческом анализе истины, субъекта, гуманитарных наук. Дискурсивный анализ Фуко не ограничен только рамками дискурса и всегда предполагает недискурсивные области. Историко-философские поиски Фуко в курсе лекций «Истина и правовые установления» направлены на выявление модели анализа Ницше, порывающего с западноевропейской традицией анализа субъекта и истины. Данная модель становится теоретической платформой для анализа судебных практик дознания и расследования, как основы формирования субъекта в его взаимоотношениях с истиной.

Литература

1. *Автономова Н. С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М., 2008.

2. *Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. №3(77). URL: http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html (дата обращения: 07.10.2012).
3. *Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции / Пер. *З. Баблояна*. Харьков: ХЦГИ – СПб.: Алетейя, 2002.
4. *Фуко М.* Истина и правовые установления // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2 / Пер. с франц. *И. Окуневой* / Под общей ред. *Б. М. Скуратова*. М.: Праксис, 2005.
5. *Blanc le G.* Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler // Actuel Marx. 2004/2. №36. URL: http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-45.htm (дата обращения: 07.10.2012).

История русской философской мысли

Дискуссии о «внешней мудрости» в отечественной мысли конца XVI–XVII вв.[1]

Пуминова Н. В.

Аннотация. *В статье будут поставлены две задачи: рассмотреть изменение отношения к «внешней мудрости» православных полемистов в «руских» землях Речи Посполитой с конца XVI к середине XVII вв. и сравнить позиции по этому вопросу киевских авторов второй половины XVII века с позициями авторов в Московской Руси. Отмечается переход от ожесточенной критики «латинского мудрствования» в конце XVI века к его постепенному принятию в середине XVII века в Речи Посполитой при сохранение резко негативного отношения к европейской богословской традиции в московской Руси.*

Одним из ключевых вопросов разгоревшейся в конце XVI–XVII вв. полемики между православными и католиками в «руских» землях Речи Посполитой касался вопроса о «внешней» мудрости и допустимости применения силлогистики в богопознании.

Как известно, Брестскому собору, состоявшемуся 6 октября 1596 г. и провозгласившему унию, предшествовала искусная пропаганда католических теологов: Антония Поссевино, Петра Скарги и Бенедикта Гербеста. Стремлениям католических теологов противостояла деятельность православных братств во Львове, Остроге, Рогатине, Перемышле, Каменце-Подольском, Луцке, Виннице, Немирове, Киеве и других городах, в том числе деятельность школ и училищ при братствах, число которых к концу XVI в. возросло. С братствами связана деятельность многих выдающихся защитников православия, в частности Василия Острожского-Суражского (Василий Андреевич Малюшицкий (сер. 50-х гг. XVI в. – 1604/1608 гг.)). Критика православными полемистами в конце XVI в. «поганого» латинского мудрствования была весьма ожесточенной. В сборнике полемических трактатов «О единой истинной православной вере» Василий Суражский при-

[1] Статья написана при поддержке РГНФ, проект № 12-33-01439.

зывает православных строго держаться Писания, тогда как Церковь римская, по его мнению, исповедует не по Божественному слову, а по своему разуму и прихоти. Папа римский должен учить и исправлять не «якож он хочет, но спасительным гласом священных евангелий, и апостольским и отеческим преданием» (4, 675). Истинное познание божественного не может идти, по мнению Острожского протоиерея, от человеческих умышлений, оно открывается самим Богом в священном.

Вторит Василию Суражскому и другой православный полемист Иван Вишенский (ок. 1545/1550 – 1620/1630 гг.). В послании к князю Острожскому он пишет: «Латинская злоковарная душа, ослепленная и напыщенная поганским тщеславием и гордыми догматами, Божьи премудрости, разума духовного, смирения, простоты и беззлобия вместить никак не может» (6, 116), и призывал православных охранять своих детей от ее отравы.

Не только неуместным, но и более того, губительным считает Вишенский стремление к внешней красоте текста, риторическое искусство и «слогов сплетеноречных наказание еллинскаго» (6, 10). Полемист отвергает именно схоластику, схоластический стиль и метод, «художество риторского ремесла», «плотское и внешнее мудрование». Иначе говоря, увлечение внешней культурой и культурностью, культурным блеском. «Ты же, простой, неученный и смиренный Русине, простого и нехитрого Евангелия ся крепко держи, в нем же живот вечный тебе сокровенно есть». Духовная сила, по его мнению, обретается не через философское постижение, а через смирение и благообразие. В своих сочинениях он решительно противопоставляет «простую восточную веру» западному «хитрому безверию». Чтобы избежать латинского губительного влияния нужно, по мнению Ивана Вишенского, держаться истинной восточной веры, читать православные богоугодные книги, и, прежде всего, Часословец, Псалтырь, Октоих, Апостол и Евангелие. Далее Вишенский замечает, что лучше быть «глупи и незлобиви», чем стремиться постигнуть Платона и Аристотеля. В простоте и ясности полемист видел необходимые черты подлинно духовной литературы.

Иван Вишенский, энергично обвиняет своих идеологических противников, которые, по его мнению, в качестве учителей имели

самого сатану и ангелов проклятых, с неба сверженных, в дьявольской хитрости и лукавстве. В этом же духе, как нам кажется, стоит рассматривать и выдвинутое Вишенским обвинение в непонимании католическими богословами основополагающих положений христианства и в отступлении от идеала духовной жизни. Православный полемист опирался здесь на идеи Ареопагита об очищении, просвещении и совершении как трех ступенях приобщения к божественному свету. Приведем весьма пространную цитату из «Книжки» Ивана Вишенского, поскольку, как целостный фрагмент, она раскрывает мысль полемиста и демонстрирует его авторский стиль.

> Который след наше веры православное пастыри и учители вселенский, святые отцы, ощупавши, сами тым способом на стан священнический возшедши, и иншим такожде восходити узаконили, – о чом Деонисий Ареопагит достатчне пише, знати даючи, як не досыт на том, если бы и тые пять ступеней, вослед бога сушедшие, которых высшее помения есм, исполния, а свыше от духа святого ся не посятия, истинным законным священником и знателем достаточным тайнства веры бытии не может. А понеже того таинства вометити не может, як же таковый верою шафовати важитися смеет? Явно ест, яко такая дерзость богопротивна и духа антихристова плода овощ, воля и дело…тут теды ставши, вопросил бы вас, згоду веры вяжучих, что ест степен совершения, о которых Деонисий рекл? Але вем, иж не только отповедети ми силы совершениа меры не можете, Але не знаю, самые голые слова, Деонисием реченые, если коли в книзе его проходили есте. Вопросил бых вас, что ест просвещение, але вем иж ни мякнути отповеди ми дати о нем не знаете. Вопросил бых вас, что ей труд очищения, але вем, их вам ни снилося о том. Якож вы явные во образе бытии звыклые ступне ко приближению небеснаго бога знати маете? (6,52)

Непонимание церковнослужителями этой, по мнению Вишенского, основополагающей для всего православия идеи особенно губительно, поскольку именно на них в земной иерархии возлагается задача очищения, просвещения и совершения остальных людей – монахов, мирян и оглашенных.

Подобная негативная оценка «внешней мудрости» и индивидуальных интеллектуальных построений была характерна для русского Средневековья. Иметь мнение – значит иметь страсть,

это значит возгордиться и быть тщеславным. Так, автор «Письма о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» дает нелестную характеристику человеческому независимому мышлению, указывая на опасности, заключенные в нем: «мнение – это второе падение <…> всем страстям мати – мнение» (12, 369).

В своем «Просветителе» Иосиф Волоцкий пишет:

> Как сказал божественный Иоанн Лествичник, не подобает выпытывать глубины судеб Божиих, а тот, кто выпытывает, плавает в корабле гордости. От этого возникает яростное чувство, желание все делать по своей воле, препираться в словах и немедленно противоречить; и блудные помыслы попускаются такому за превозношение, и мысль безумная, исполненная смеха, а точнее сказать – плача, и дух ужаса, от которого происходит множество искушений, и искажение помыслов. Отсюда и искаженное толкование Священного Писания, к собственной погибели и погибели других (7, 368).

В интеллектуальной жизни Руси на протяжении шести веков со времени принятия христианства не выработалось четко осознанной потребности в концептуализации мыслительных практик. Догматические задачи сохранения веры в религиозной жизни долгое время решаются авторитетным мнением, а все личностное проявление человека в его религиозной практике сосредоточенно на мистическом опыте. Прения конца XVI в., имели характер огульной критики католических оппонентов, точке зрения которых отказывается в правоте на том лишь основании, что, будучи католиками, они не могут быть правыми. Основным же способом доказательства своей правоты в произведениях православных полемистов была апелляция к текстам авторитетных источников.

Если говорить о православных землях в составе Речи Посполитой, то стоит отметить, что в середине XVII в. отношение к «внешней мудрости» несколько меняется. К этому времени межконфессиональная полемика принимает характер аргументированной дискуссии. В первую очередь можно это наблюдать в произведениях, созданных под руководством Киевского митрополита Петра Могилы. В такой перспективе важным является рассмотрение изданной в 1644 г. в Киево-Печерской лавре книге «Лифос, или Камень, брошенный с пращи истины святой Православной Русской Церкви на сокрушение лживотемной Перспективы <…> Кассиана Саковича».

Как отмечалось исследователями, книга, в отличие от сочинений конца XVI – первой четверти XVII в., на редкость миролюбива по тону, ее авторы лишь опровергают нападки на православные обычаи и показывают, что современный им православный обряд соответствует тому, который свершался еще во времена апостолов. Авторы «Лифоса» (5, 360–361) демонстрируют замечательную эрудицию и знание, как произведений отцов Церкви, так и католических теологов, преимущественно схоластов. В качестве авторитетных источников авторами «Лифоса» привлекается обширный корпус текстов, среди которых можно назвать сочинения Афанасия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Дионисия Ареопагита, Тертуллиана, Августина, а также трактаты Бернара Клервоского, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Бонавентуры. Если доныне православные авторы совершенно отвергали латинскую, в первую очередь схоластическую, традицию, то составители «Лифоса» обращаются к западноевропейским текстам, как к значительным богословским произведениям, а не только как к объектам огульной критики. Стоит обратить внимание и на еще одно обстоятельство. Как отмечают исследователи (5, 368–369), «Лифос» выгодно отличается тем, что его авторы демонстрируют непосредственное знакомство с авторитетными текстами, на которые ссылаются. «Лифос» сложно обвинить в эклектичности, характерной для произведений православных полемистов того времени.

В отличие от западнорусских земель, где к этому времени отношение к европейской богословской традиции и, в первую очередь, к схоластике изменилось, в московской Руси оно продолжало оставаться резко негативным. В основе московской традиции лежало Восточнохристианское Православие, воспринятое Русью от Византии и Болгарии, а в вопросах, касающихся постижения истины (Бога), отдавалось предпочтение использованию символико-аллегорического (13, 63) метода. Западноевропейская логика стала постепенно проникать на восточнославянские земли в XVII в., когда культурное влияние Литвы и Польши стало наиболее ощутимым на Западной Украине. Оно проявлялось преимущественно в форме иезуитской схоластики и было связано с

появлением первых школьных учебных заведений. Сам вопрос о возможности и допустимости для человека задаваться вопросами, выходящими за пределы человеческого знания, в католической традиции решался менее радикально, чем в православной. Так, например, Аврелий Августин в XI книге «Исповеди» пишет, что «охотнее ответил бы: «“я не знаю того, чего не знаю”, но не подал бы повода осмеять человека, спросившего о высоком» (2, 216).

В данном отношении характерным примером является обвинение выдвинутое против Григория Скибинского. В работе «Опасение, или противословие на поданное от Скибинского злословное писание» Иоанн Дунс Скот и Фома Аквинский называются «злейшими ересеучителями», а сам факт изучения их сочинений вменяется в вину Скибинскому. Проводится жесткое разграничение между «растленным богословием», составленным в ряду прочих и этими двумя авторами, и богословием «первого истинного богослова Иисуса Христа», Дионисия Ареопагита, Иерофея Афинского, Афанасия и Василия Великих, Григория Чудотворца, Григория Нисского, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина (10, 26). В проекте допроса, подготовленном иеромонахом Евфимием, в качестве провокативного вопроса было предложено спросить, курс какого богословия он прошел: православного по Дамаскину или еретического по Аквинату. Если скажет: «Дамаскина», то солжет, а если слушал Аквината, то не может называться «учителем святыя богословии» (8, 30).

Григорий Скибинский относился к группе молодых людей, получивших образование в Европе и отрекшихся во время (и в результате) своего обучения от православия. В 1688 г. в Риме им были составлены так называемые 10 пунктов, в которых утверждалось главенство папской власти над всеми христианами, а православная Церковь лишалась божественной силы; кроме того, принимались догматы о чистилище и *filioque*. Выделял историю Скибинского из множества ей подобных тот немаловажный факт, что по возвращению в Москву в 1696 г. он подает патриарху Адриану прошение о принятии его обратно в православие, что было достаточно редким явлением (3, 591). Скибинский был принят, но с условиями, что он должен принести публичное покаяние, на

него налагалась эпитимия, он не мог быть допущен к причастию, кроме прочего ему запрещалось преподавать и повелевалось «написати книгу на латин о всех таинствах церковных и на папу и на поданные нам тобою пункты <…> лжу латинскую облечити перво свидетельствами святых отец, потом и логическими силлогизмами» (9, 35). Исполняя последнее из этих условий возможности возвращения в православие, Григорий Скибинский пишет «Краткое сказание о граде Риме».

В третьей части «Краткого сказания» Григорий Скибинский дает краткое описание «посланцев папиных», чья деятельность была направлена на распространение влияния католической церкви, излагает те аргументы, которые обычно используются католиками в полемике с православными, и представляет контраргументы. Как и Иван Вишенский, Григорий Скибинский обвиняет своих идеологических противников в хитрости и лукавстве, а также в том, что в качестве учителей они имеют самого сатану и ангелов проклятых, с неба сверженных, посему их проделки и пакости не могут сразу разоблачить благочестивые восточные христиане. Однако в четвертой части «Краткого сказания» Григорий Скибинский сам обращается к методам силлогистики. В этой части он приводит восемь доводов в пользу православной догматики, направленные против *filioque*. Эти восемь доводов, по сути, представляют собой восемь авторитетных источников (или групп источников), в которых прямо или косвенно говорится о том, что Святой Дух исходит только от Отца. В первых четырех доводах Скибинский обращается к авторитету евангелиста Иоанна, апостолов Петра и Андрея Первозванного, евангелиста Луки, соответственно. Пятый и шестой доводы основываются на учении древних восточных и западных отцов Церкви. Седьмой довод обращается к решениям Никейского и Константинопольского соборов. В качестве восьмого довода, что для нас особенно важно, приводятся положения «зрительной» теологии: догмат *filioque* опровергается путем умозаключений. Суть его в следующем. Святой Дух исходит или от «существа и естества», или от ипостаси. Но не от естества, поскольку естество либо рождает, либо бывает рожденным; либо дышит, либо является дыханием. Соответственно, Святой Дух исходит от ипостаси. Сколько ипостасей

рождает, столько и порожденного ими должно быть, а, в силу того, что дыхание едино, то исходит оно только от одной ипостаси, следовательно, Святой Дух исходит только от Отца.

Критику «внешней мудрости» можно встретить также и в учении протопопа Аввакума. Аввакум поднимает эти сюжеты, в частности, в сочинении «О внешней мудрости». Как и православные полемисты в «руских» землях Речи Посполитой в конце XVI – начале XVII в., протопоп Аввакум видел во внешней мудрости один из рассадников латинства, распространяющегося также и через последователей никонианской реформы. Отступники пытаются постичь Бога хитростью и коварством, «и тою мудростию своею уподобляхуся Богу, мнящеся вся знати» (1, 105). Как и Григорий Скибинский, Аввакум считает, что в качестве учителей никонианцы и католики имеют самого сатану и бесов. Истинно верующие же должны учиться смирению и кротости, стремиться не к внешней мудрости, а к царствию небесному.

Характер такого неприятия «внешней» мудрости (а, кроме того, и расхождение между «киевским» и «московским» православием по этому вопросу) может иллюстрировать следующий диалог:

> Симеонъ рече: «Аще кто по учению западныхъ мыслитъ, не грешитъ ли?» Епифаний рече: «Аще кто такъ будетъ мудрствовати, еретикъ есть». Симеонъ рече: «Въ Киеве наша Русь ученыя тожде глаголютъ и мудрствуют <…> Еда убо и тии грешатъ?» Епифаний рече: «Наши киевляне училися и учатся точию полатине и чтутъ книши токмо латиския, и оттуду тако мудрствуют» (11, 72–73).

Важно отметить, что логические рассуждения, признанные ядром познавательных процедур европейской мысли, во второй половине XVII в. были с неприятием встречены большей частью московского духовенства. В представлении московитов, католики – еретики, а опасность логики («силлогистики») вполне объясняется тем, что ею пользуются «лукавии иезуиты». Московскими авторами отрицается возможность использования логики в познании истины (Бога). Епифаний Славинецкий пишет:

> Азъ верую и мудрствую и исповедую, яко верует и проповедует святая кафолическая восточная Церковь <…> Силлогисмомъ же, паче же латинскимъ, аще и доволен есмь въ техъ, не последую, ни-

же верую; бегати бо силлогисмовъ, по святому Василию, повелеваемся, яко огня; зане силлогисмы, по святому Григорию богослову, и веры развращение, и тайны истощение (11, 71).

Несомненно, что основной опасностью, заключенной во «внешней мудрости», с точки зрения православных полемистов, является появление гордыни и отпадение от божественного порядка. Грех видится русским книжникам во внутреннем чувстве равной соотнесенности человека с Творцом или даже чувстве человеческого превосходства. Всякая мысль, которая ставит своей целью утверждение собственного мнения, так или иначе отдаляет человека от Бога. «Латинам» приписывают все признаки болезненного состояния «потери ума»: «латинами» искажется слово, а значит, в соответствии с московским религиозным традиционализмом, искажается и само существо вещи. Использование логики искажает божественное слово, приводит к утверждению собственного мнения.

Таким образом, на основании проведенного исследования, можно констатировать, что в период заключения Брестской унии «латинское внешнее мудрствование» подвергается ожесточенной критике со стороны православных авторов. Однако, если в Киеве к середине XVII в. ситуация значительно меняется в сторону смягчения полемики, то в московской Руси отношение к европейской богословской традиции продолжает оставаться резко негативным.

Литература

1. *Аввакум Петрович.* О внешней мудрости // Пустозерская проза. М., 1989.
2. *Августин Аврелий.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 2000.
3. *Б-ин А.* Русские католики в Москве в конце 17 века // Исторический вестник. Т. 25. 1886. № 9.
4. *Василий Острожский <Суражский>.* О единой православной вере // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 7. [Б.м.], 1882.
5. *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (опыт историческаго изследования), В 2-х тт. Т. 2. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1898.

6. *Иван Вишенский.* Сочинения. М. – Л., 1955.
7. *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1896.
8. Кир-Адриана Истязание и изречения пред священным собором // Сочинения Григория Скибинского. Переписная книга домовой казны патриарха Никона. Рязань, 2009.
9. Краткий ответ на «пункты» // Сочинения Григория Скибинского. Переписная книга домовой казны патриарха Никона. Рязань, 2009.
10. Опасение, или противословие на поданное от Скибинского злословное писание // Сочинения Григория Скибинского. Переписная книга домовой казны патриарха Никона. Рязань, 2009.
11. *Остен.* Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань: Унив. тип., 1865.
12. Послания Иосифа Волоцкого. М. – Л., 1959.
13. *Протопопова И. А.* Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской Антропологической Школы. Вып. 1. М., 2004.

Бог Кириллова
(заметки на полях «Бесов» Достоевского)

Зайцев И. Н.

Аннотация. *В статье показывается значение идей Кириллова в контексте общей поэтики Достоевского. Достоевский исследует формы рефлексивного отношения к действительности; важно не то, как персонаж относится к действительности, а то, как он относится к отношению, как удерживает отношение в качестве такового. Кириллов – пример персонажа, не удержавшего отношения с действительностью и «съеденного идеей». Коротко говоря, в нем сложное рефлексивное отношение упрощено, абстрагировано до одного своего момента. Гипотеза в том, что Кириллов есть воплощенная абстракция, и “быть абстракцией” составляет его сущность.*

1. Рефлексивная поэтика

Поэтика занимается анализом формы произведения. Она отвечает по большей части на вопрос «как устроено» (в этом смысле, не существенно: речь идет о научном обосновании эстетических норм или об эмпирическом анализе конкретного произведения). Соответственно, и сам пишущий автор может понимать свою задачу как описательную, пусть даже в самом описании мы

обнаружим не только описываемое, но и авторское отношение к нему. Например, Лев Толстой в «Смерти Ивана Ильича» описывает, как люди, пришедшие на похороны сослуживца, заняты своими повседневными тревогами и хлопотами, обсуждают не усопшего, а его освободившееся **место**, какие перемещения по служебной лестницы и для кого именно за этим последуют. Описание прекрасно своей живописностью и узнаваемостью, и, кроме того, мы ясно видим авторское отношение к происходящему лицемерию. Персонаж в такой парадигме есть некое определенное нечто, а задача автора – изобразить героя максимально ясно, выпукло.

Но возможен и иной подход, например, рефлексивная поэтика, теоретические положения которой разработал О. М. Ноговицын в «Поэтике русской прозы» (4). В своей статье мы планируем раскрыть некоторые положения рефлексивной поэтики на примере анализа фигуры Кириллова (принципиального самоубийцы из «Бесов» Достоевского). Общий порядок раскрытия темы таков: во-первых, дадим определение рефлексивному персонажу; во-вторых, аргументируем принадлежность Кириллова к этому типу; в-третьих, укажем место Кириллова в ткани «Бесов».

Обычный персонаж имеет определенность «кто», благодаря чему и описывается. Но что, если персонаж не просто есть «кто-то», но еще и относится к себе как к таким-то образом определенному? В таком случае разрушается плотность обычного персонажа и появляется персонаж замечательный не тем, кто он есть, а тем, **как он к себе относится**.

> Герой тот, кто сам описывает свою жизнь, и то, что «происходит» с таким героем – это опыт согласования жизни с сознаванием жизни, жизни как «происходящего» и как предмета размышлений. Становится совершенно несущественным то, что происходит с героем, или сюжет. Что бы ни происходило, не это важно для героя, и не в этом, следовательно, интерес художественного произведения, написанного «о» герое, и «про» героя. Интерес произведения, т. е. пишущего и читающего его – в том, чтобы выяснить отношение сознания героя к жизни героя. Поэтому автор – не тот, кто «размышляет» над происходящим, с какой-то целью выставляет его, вообще «описывает» его, а тот, кто размышляет над отношением

сознания к жизни, кто мыслит о самой возможности мыслить, и кто делает предметом для себя само право делать жизнь предметом. Автор не описывает, а со-знает герою (4, 19–20).

Это сугубо отвлеченное определение. Понятно, что источником многообразия воплощений рефлексивного персонажа выступают два момента: во-первых, **само отношение сознания** к жизни может быть весьма разнообразно, и, во-вторых, **художественная реализация** этого **отношения** может очень отличаться. Например, мечтательность Грушницкого из «Героя нашего времени» Лермонтова – дно дело, и совсем другое – Степана Трофимовича Верховенского из «Бесов». Поскольку предмет нашего интереса – персонаж романа Достоевского, мы подробнее рассмотрим те дополнительные особенности, которые приобретает рефлексивный персонаж именно у Достоевского.

> Мечтатель у Достоевского не мечтает безответно, как Писарев или Акакий Акакиевич, и поэтому не составляет какой-то другой непосредственности, нежели «действие», а **сознает себя в «действии»**, т. е. предстоящей сознанию непосредственности, и поэтому **во всяком действии незавершен** или представляет собой нечто большее, чем «действие». Мечтатель рефлексивен [выделено мой. – *И. З.*] (4, 74).

Мечта не выключает персонажа из действительности (как это происходит с Маниловым), он вроде бы имеет дело все с той же непосредственной действительностью, он не прерывает своего действия. Просто, соединение действительности с усиленным сознаванием трансформирует саму действительность и делает героя незавершенным. Настасья Филипповна из «Идиота» так и не может решить, кто же она: «падшая» или порядочная женщина. Незавершенность ее образа в этом отношении показывает не ее истеричность, но принципиальный момент поэтики Достоевского.

Чем я занят, когда сознаю? Сознание обнаруживает смысл и значение происходящего, а чтобы удержать себя в качестве **активного** агента оно должно **придавать** смысл и значение, превращать то, что просто есть, в условность. Трагедия персонажа Достоевского лишь в том, что эта условность явлена ему одному, она не интерсубъективна.

Имеющий майорский чин в этой условности уже имеет представление о себе. Иными словами, он не сознает условности как условности. Условности, из которых составлена жизнь Макара Девушкина, являются для всех тайной, и поэтому он сам должен придать им статус «настоящей жизни». Не внешняя, а именно **тайная условность** существования **составляет основу «подполья» и сознания**. Знак, предназначенный для всех, – уже непосредственная действительность существования, но человек, «закрывший дверь», попадает в тот мир условностей, который ему никогда, никакими силами не сделать действительным, т. е. непосредственным [выделено мой. – *И. З.*] (4, 74).

Вообще, в цитируемой работе мы впервые находим ясное определение сущности «подполья» у Достоевского. **Подполье есть мир тайной, не интерсубъективной условности, выстраиваемой самим персонажем.** Обычный человек живет в мире общепринятых условностей, а «подпольный человек» следует условностям, явленных в качестве таковых лишь ему. Данное обстоятельство вероятно можно рассматривать как некоторую новацию со стороны Достоевского. Так поступает петербургский исследователь И. И. Евлампиев. В статье, посвященной «Запискам из подполья» (2), он развивает мысль, что Достоевский в образе «подпольного человека» являет миру новую модель человека, а главное – качество человека, способность противопоставлять себя миру, не подчиняться его законам, поскольку только в таком противопоставлении он обретает свою неповторимую личность и становится индивидуальностью, хоть большинство и не способно на это. Оставляя в стороне вопрос о новизне, мы хотели бы только обратить внимание на один момент, по всей видимости, упускаемый Евлампиевым. Дело не в том, что «подпольный человек» выстраивает себя как нечто уникальное, а в том, что его уникальность не универсальна, производимое им означивание себя не считывается никем другим. Он уникален только в своих собственных глазах, а что хуже всего – он ясно сознает эту свою «подпольность».

Подпольный человек представляет собой методический ключ к пониманию поэтики Достоевского в целом. Подполье определяет две важнейшие черты: **незавершенность** рефлексивных пер-

сонажей и их принципиальную **неописываемость** для внешнего наблюдателя.

Незавершенность персонажа состоит в том, что он, в некотором смысле, не равен себе, поскольку «в каждом своем „движении" он сам, прежде всех, сознает свою несовершенную условность» (4, 74). Просто быть кем-то (уникальной личностью, индивидуумом) герою Достоевского мешает усиленное сознавание. «Сознание в действии присутствует так, что в действии человек хочет избавиться от сознания. Человек утверждает свою „самость" вместо известного рода „естественности" и „простоты" настоящей жизни» (4, 75).

Неописываемость, с позиции внешнего наблюдателя, является прямым следствием того, что персонаж не просто не завершен, но и **сам** же ясно сознает свою незавершенность, в отличие от тождественного самому себе внешнего человека.

> Внешний человек не может выглядеть «не так», внутренний – вообще не может «выглядеть». Один судим с известной определенной точки зрения, другой не судим никак. Внутренний человек, можно сказать, в сущности тщеславен, потому что он не находит успокоения в мере и форме внешне заданной жизни. В сцене «смотрин князя» у Епанчиных, где князь Мышкин впервые знакомится с людьми из «высшего круга», он совершенно искренне поражен, покорен достоинством и тактом этих людей, нисколько не догадываясь и даже не предполагая того, что это может быть внешней формой или привычкой поведения. <…> он видит людей, по-видимому, вообще не способных что-то сделать не так, т. е. выйти за границы естественности и простоты (4, 75 –76).

Внешнему человеку дана его определенность, и он просто есть. Поскольку он непосредственно совпадает со своим существованием, постольку можно сказать, что он непосредственный персонаж.

Внутренний человек не равен себе. «Так как для него нет заданной и принятой им формы, то он никогда не есть, но он – всегда **отношение к его существованию**» [выделено мой. – *И. З.*] (4, 77). Именно в этом смысле мы говорим о рефлексивном персонаже.

2. Кириллов как рефлексивный персонаж

В какой мере Кириллов персонаж рефлексивный? Вопрос далеко не простой. С чисто формальной точки зрения ответ найти нельзя. Вот о Ставрогине мы можем предположить его рефлексивность исходя просто из того обстоятельства, что раз он центральный персонаж, то должен быть и персонажем рефлексивным. Но Кириллов – фигура второго плана и нужны ясные указания в тексте Достоевского.

Здесь нам поможет сопоставление двух дуэлей – Печорина с Грушницким с одной стороны, и Ставрогина с Гагановым – с другой. Вот наблюдение Ноговицына:

> Сюжетно обе сцены выстроены одинаково: главный герой стреляется с почти «опереточным» персонажем; демонстрирует при этом недюжинное мужество и высокую порядочность; однако, находящийся рядом и хорошо знающий его секундант высказывает ему то, что ему и самому ясно: весь этот превосходный ряд поступков не несет в себе никакой действительной заслуги. Такое сюжетное совпадение вряд ли случайно (4, 27).

Рассмотрим дуэли более подробно.

Грушницкий вообразил себя оскобленным Печориным. Сначала он воображал себя влюбленным и любимым, потом, не без помощи Печорина, он обнаруживает, что не пользовался взаимностью, а **лишь воображал** ее. Конечно, это ни в какой мере не есть оскорбление, Печорин просто дал случай понять правду о себе. Тем не менее, Грушницкий замыслил месть. Конечно, он не собирается мстить серьезно, а только посмеяться над Печориным. Беда лишь в том, что тот менее всего согласен быть шутом гороховым. «И тогда Печорин превращает злую игру Грушницкого в поступок и рассчитывается с ним за то, что сам заставил его совершить» (4, 26).

Ставрогин за несколько лет до основных событий оскорбил Павла Павловича Гаганова, «человека пожилого и даже заслуженного». В момент оскорбления он был почти задумчив, «точно как бы с ума сошел» (что впоследствии отчасти подтвердила медицина). Но затем, находясь в полном сознании,

> нахмурился, твердо подошел к оскорбленному Павлу Павловичу и скороговоркой, с видимой досадой, пробормотал:

– Вы, кончено, извините… Я, право, не знаю, как мне вдруг захотелось… глупость…

Небрежность извинения равнялась новому оскорблению [выделено мой. – *И. З.*] (1, 54).

Сын оскобленного, Артемий Гаганов, спустя несколько лет ищет поединка со Ставрогиным в понятном желании кровью смыть «срам фамилии». Ставрогин игнорирует все оскорбления и несколько раз просит у него прощения. Гаганов же полагает, что слов недостаточно и стреляться совершенно необходимо. Ставрогин все-таки дает удовлетворение и подставляет лоб под пулю.

Может показаться, что, в отличие от Грушницкого, Гаганов не опереточный, но реальный противник, тем не менее, их сближает мечтательность. Достоевский подробно разъясняет существо Гаганова, который бросает службу из-за манифеста 19 февраля об освобождении крестьян.

> Артемий Павлович, богатейший помещик нашей губернии, даже не так много и потерявший после манифеста, мало того, сам способный убедиться в гуманности меры и почти понять экономические выгоды реформы, вдруг почувствовал себя <…> **как бы лично обиженным**. Это было что-то бессознательное, вроде какого-то чувства. Но тем сильнее, чем безотчетнее. <…> Это был человек, уходящий в себя, закрывающийся. <…> Этот тугой, чрезвычайно строгий человек <…> в душе своей **был мечтателем** [выделено мой. – *И. З.*] (1, 268 –269).

И Грушницкий, и Гаганов вообразили себе окружающий мир (и своего противника в дуэли заодно), да так и живут.

Но наша цель в рассмотрении этих дуэлей – Кириллов. Руководящим указанием выступает «герметичность» рефлексивного персонажа[1] для внешнего взгляда. И в этом отношении доктор Вернер полная противоположность Кириллову. Все поведение

---

1 До сих пор о рефлексивности персонажа мы говорили на примере текстов Достоевского, но, конечно, традиция рефлексивной прозы не исчерпывается Федором Михайловичем. В монографии О. М. Ноговицына (4) детально показаны различия трактовки рефлексивности у Лермонтова и Достоевского, но для наших целей они не существенны.

доктора показывает, что он не понимает, почему Печорин так ужесточает условия дуэли.

– Пора! – шепнул мне доктор, дергая за рукав, – если вы теперь не скажете, что мы знаем их намерения, то все пропало. Посмотрите, он уж заряжает… если вы ничего не скажете, то я сам…

– Ни за что на свете, доктор! – отвечал я, удерживая его за руку, – вы все испортите; вы мне дали слово не мешать… Какое вам дело? Может быть, я хочу быть убит…

Он посмотрел на меня с удивлением.

– О! Это другое!.. только на меня на том свете не жалуйтесь… (3, 317).

Поверить, что Печориным движет тяга к смерти, мог только человек, совсем не понимающий его «игры» в течение дуэли: поставить Грушницкого перед серьезным выбором – убить безоружного или признаться в своей низости. Доктор Вернер непосредственный персонаж.

Совсем другой – Кириллов. Во-первых, рядом с Кирилловым на дуэли присутствует Маврикий Николаевич – персонаж, безусловно, непосредственный по всем признакам. Он просто беззаветно влюблен, надежен как друг и т. п. Даже поведение Гаганова для него загадка, а на понимание Ставрогина он и вовсе не претендует. Кириллов же ясно понимает обоих дуэлянтов.

Кириллов, вместо того, чтобы подать знак для битвы, начал вдруг говорить, правда для проформы, о чем сам заявил во всеуслышание:

– Я только для проформы; теперь, когда уже пистолеты в руках и надо командовать, не угодно ли в последний раз помириться? Обязанность секунданта.

Как нарочно, Маврикий Николаевич, до сих пор молчавший, но с самого вчерашнего дня страдавший за свою уступчивость и потворство, вдруг подхватил мысль Кириллова и тоже заговорил:

– Я совершенно присоединяюсь к словам господина Кириллова <…> **Да я и не понимаю обиды**, воля ваша, я давно хотел сказать… [выделено мой. – *И. З.*] (1, 269).

Кириллов, предельно ясно понимая невозможность (для обоих дуэлянтов, что важно) уйти с барьера, лишь следует ритуалу. Тогда, как Маврикий Николаевич, совершенно искренне предлагает разойтись миром; он вообще не понимает из-за чего дуэль.

Во-вторых, в главе «Поединок» Достоевский помещает удивительный[1] диалог Ставрогина и Кириллова (1, 272 –273), показывающий полное понимание последним мотивов первого. Понять и сострадать рефлексивному персонажу может только тот, кто в состоянии занять столь же рефлексивную позицию. Раз «стоит рядом» со Ставрогиным, значит, принадлежит к числу рефлексивных героев. И он имеет полное право сказать Николаю Всеволодовичу: «если мне легко бремя, потому что от природы, то, может быть, вам труднее бремя, потому что такая природа. Очень нечего стыдиться, а только немного» (1, 273). Упомянутые мотивы мы проясним вместе с разбором значения выражения «быть съеденным идеей».

3. Быть «съеденным идеей»

Петр Верховенский наградил Кириллова этой характеристикой – «не вы съели идею, а вас съела идея» (1, 506). Мы поддерживаем это определение, главное как его понять. **«Быть съеденным идеей» значит редуцировать себя до одной «неподвижной идеи», понятой**, кроме того, **исключительно односторонним образом.**

Чтобы раскрыть определение, надо начать несколько издалека. Рефлексивность героя состоит в том, что он не просто есть кто-то определенный, но и относится к своей определенности. Это самое общее определение, приложимое к творчеству самых разных авторов. **То, каким образом удерживается** искомое отношение, создает различия в их поэтиках. В случае Достоевского, отношение удерживается путем обыгрывания, переигрывания своей определенности. Например, герой «Записок из подполья», чувствующий зубную боль, чтобы не дать боли заполнить себя без остатка, старается не просто стонать от боли, но стонать музыкально, с «руладами». Художественность страдания позволяет мне **удержать отношение к самому себе**, страдающему от боли. Это нечто вроде игры в самого себя, но важно понимать, что такую игру нельзя исполнять верно и точно. Играя в себя, мы неизбежно переигрываем, пародируем себя. Художественный стон

1 Одно признание ничтожности характера Ставрогина чего стоит.

создает преувеличенное впечатление о боли: не настолько и болят эти зубы, чтобы оправдать **такие** завывания.

Можно посмотреть на дело еще и так. Что происходит, когда я пародирую себя? Я преувеличиваю **часть** своей определенности, я уравниваю себя со своей частью, получается странная ситуация – я есть часть себя, и **во мне нет ничего кроме этой части**. Такое усечение себя я предлагаю называть абстрагированием себя.

То же самое происходит и со всеми прочими определенностями персонажей Достоевского. Нравственные или философские идеи, захватившие его героев, становятся чрезвычайно плоскими абстракциями. Идеи претерпевают сильнейшие упрощения в исполнении рефлективных персонажей. И как результат – эти абстракции становятся весьма уязвимыми для философской критики. Хороший экземпляр такой критики нам дает П. Резвых в статье (6). С автором можно поспорить по частным вопросам, но в целом он совершенно прав: мы можем реконструировать рассуждения Кириллова и найти в них буквально ошибки. Даже если просто посмотреть на его богоискательство в целом, то нельзя не заметить, как Кириллов из богатого понятия Бога выбрасывает буквально все и оставляет только бесконечность воли. Дальше дело за малым – найти способ демонстрации бесконечности **своей** воли, и человекобог готов. В этой точке мы согласны с трактовкой В. Ф. Переверзева, который вскрыл целую галерею форм своеволия в романах Достоевского: Валковский, Верховенский,… наконец «в Кириллове своеволие достигает высшего развития: в нем „своевольный" противопоставляет себя миру и объявляет себя выше мира» (5, 293).

4. Роль Кириллова в романе

«Идея съела» – опасность, присущая только рефлективному персонажу. Кириллов со своей идеей самоубийства из принципа есть такая же абстракция, как и извиняющийся на барьере Ставрогин.

В самом деле, Ставрогина охватила странная идея абсолютной уместности прощения, и он как заведенный абсолютно на все реагирует словами «простите, простите, простите…» Конечно, это род падения для Ставрогина, выдумать вдруг, что можно из-

винениями загладить совершенное зло. Именно поэтому он извиняется перед Гагановым **до** поединка. Извинения сами по себе возможны, но не в конкретной ситуации между Гагановым и Ставрогиным, в конкретной ситуации извинение есть издевательство, и Ставрогин сам бы это понял, не сделайся он воплощенной абстракцией. Может быть, еще и поэтому Ставрогин и Кириллов так точно понимают и сострадают друг другу, потому что являют собой **одну и ту же форму** рефлексивного персонажа.

Но между Ставрогиным и Кирилловым есть и существенная разница. То, что для Ставрогина есть лишь одна из крайностей, в которые он впадает время от времени, для Кириллова – сущность; в романе нет такого момента, когда Кириллов не был бы этакой покоящейся в себе абстракцией идеи своеволия. И роль его образа в романе заключается в том, чтобы оттенить и прояснить, **что** происходит с главным героем – Николаем Всеволодовичем Ставрогиным.

Литература

1. *Достоевский Ф. М.* Бесы / Под ред. *В. Н. Захаровой*. Петрозаводск, 1990.
2. *Евлампиев И. И.* «Записки из подполья» Ф. Достоевского: неклассическая концепция сознания // Соловьевские исследования. 2011. № 3.
3. *Лермонтов М. Ю.* Герой нашего времени // Собрание сочинений в 4 тт. Т. 4. М., 1969.
4. *Ноговицын О. М.* Поэтика русской прозы. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999.
5. *Переверзев В. Ф.* Гоголь. Достоевский. Исследования. М., 1982.
6. *Резвых П.* Казус Кириллов: сущность, существование и самоубийство. URL: http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Kazus-Kirillov-suschnost-suschestvovanie-i-samoubijstvo (дата обращения: 06.08.2012).

Религиозно-философская концепция И.А. Ильина и ее соотношение с традиционным православным учением

Мурышев К. Е.

Аннотация. *В статье рассматривается позиция И. А. Ильина по вопросам о природе божественной благодати и возможности «обожения» человеческой природы. Сам Ильин настаивает на полном соответствии своей концепции учению Православной Церкви, однако при ближайшем рассмотрении отдельные его «богословские мнения» оказываются не вполне ортодоксальными. Основания указанных расхождений, коренящиеся в духовном опыте мыслителя, обуславливают своеобразие и некоторых других его построений (например, теории творческого акта), а потому являются значимыми для понимания философии Ильина в целом.*

В поздний период своего творчества И. А. Ильин стремился согласовывать все свои философские построения с учением Православной Церкви, а точнее с «духом» православного христианства (каким он представляется ему). В одном из писем философ так высказывается о своих творческих задачах:

> Я пытаюсь заткать ткань новой философии, насквозь христианской по духу и стилю, но совершенно свободной от псевдофилософского «богословствования» наподобие Бердяева – Булгакова – Карсавина и прочих дилетантствующих ересиархов <…> Это философия – простая, тихая, доступная каждому, рожденная главным органом Православного Христианства – созерцающим сердцем, но не подчеркивающая на каждом шагу своей «школы». Евангельская совесть – вот ее источник. Кто ее почувствует и примет, тот сам пойдет в Православие (1, 34).

Непосредственно эти слова относятся к книге «Поющее сердце», но с таким же успехом философ мог бы отнести их, наверно, и ко всем своим произведениям зрелого периода: в основе их лежит все та же сердечно-созерцательная интуиция или, выражаясь словами самого Ильина, тот же «религиозный акт».

Впрочем, «православность» этого религиозного акта вызывает некоторые сомнения. При анализе религиозно-философской концепции мыслителя мы сталкиваемся порой с такими тезисами, которые противоречат и духу православного учения (каким он представляется нам) и даже отчасти его букве. Причем отмечен-

ные расхождения принадлежат не только сугубо теоретической области, а имеют совершенно конкретное жизненное значение. Собственно говоря, и сам религиозный акт имеет большее отношение к жизненной практике, чем к богословской теории: это тот стержень, который формирует личность и вокруг которого выстраивается вся человеческая жизнь.

Так выражает это Ильин в «Аксиомах религиозного опыта»:

> Народ, крепкий в своем религиозном акте, не утратит Бога даже тогда, если растеряет свою религиозную доктрину. И обратно – народ с богатейшим богословием утратит свою веру и уйдет от своей церкви, если утратит свой акт (2, 140). Догматическое правоверие совсем не обеспечивает верность и силу верующего акта (3, 139).

Осознав это, мы не можем при исследовании особенностей религиозного миросозерцания Ильина ни довериться его «догматическому правоверию», ни ограничиться простым перечислением положений его учения, которые не соответствуют православной догматике. Встречая у философа утверждение, которое кажется нам спорным, мы должны искать его основания в структуре практикуемого им религиозного акта, и сравнивать уже этот акт с тем актом, который привыкли считать православным. Именно отличия, обнаруживаемые здесь, следует признавать за основные, продуцирующие все прочие. Так говорит и сам философ в послесловии к «Аксиомам»:

> С моими описаниями и формулами не согласятся только люди иного религиозного акта, которым остается только пожелать, чтобы они поняли основание нашего расхождения (3, 297).

Мы не ставим себе задачу проанализировать всю религиозно-философскую концепцию Ильина. Здесь мы рассмотрим лишь одну проблему, которую сам философ относит (наряду с некоторыми другими) к числу «трагических проблем религиозного опыта» (3, 271). Эта проблема связана с тем, как разрешается вопрос о достижимости или недостижимости единения с Богом в земной жизни.

В статьях 20-х гг. Ильин открыто заявлял о возможности онтологического соединения с «Божественным Предметом», так что и само философское познание было лишь следствием такого со-

единения. В книге «Путь духовного обновления» (1935) те же рассуждения повторяются применительно к религиозной вере:

> Человек постоянно (то сознательно, то бессознательно) медитирует[1] о том предмете, в который он верит. Вследствие этого душа вживается в этот предмет, а самый предмет, в который она верит, проникает в душу до самой ее глубины. Возникает некое подлинное и живое тождество: душа и предмет вступают в особое единение, образуют новое живое единство (4, 48–49).

Причем, если в «Религиозном смысле философии» (1925) мысль эта была выражена таким образом, что о природе Божественного Предмета нельзя было сказать чего-либо определенного, то здесь вещи уже названы своими именами:

> Веровать в Бога значит стремиться к созерцанию Его, молитвенно «медитировать» о Нем, стремиться к осуществлению Его воли и Его закона; <...> На высших ступенях такой жизни возникает то живое и таинственное единение между человеком и Богом, о котором так вдохновенно и ясновидчески писал Макарий Великий, характеризуя его как внутреннее «срастание» или «срастворение» (4, 50–51).

Вне контекста конкретного духовного опыта, интерпретацией которого служат эти слова, они могут быть восприняты как вполне ортодоксальное исповедание христианского учения о «синергии» между Богом и человеком. Конечно, наряду с этим встречаются и несколько двусмысленные утверждения, например, о том, что «через духовный опыт человек сообщается с божественной стихией мира» (4, 68) (как трактовать слова о «божественной стихии» в контексте христианского учения не вполне понятно), но в целом позиция автора на первый взгляд кажется вполне православной.

Однако в «Аксиомах религиозного опыта» (1953) философ фактически заявляет прямо противоположное. С одной стороны он повторяет свой давний тезис о необходимости самозабвенного погружения в Предмет:

> Религиозному человеку <...> необходимо и естественно «терять» себя и пребывать «всем сердцем», всем «помыслом» своим в

[1] Т. е. сосредоточенно помышляет о нем всеми своими душевными силами (прим. Ильина).

религиозном Предмете (3, 213). До забвения обо всем остальном и о себе самом, и, как говорил Гегель, «до забвения о том, что он осуществил это самозабвение» (3, 157).

Но далее он пишет:

> Человек, возносящийся созерцанием к Богу, не должен мечтать об онтологическом «пресуществлении» своего человеческого естества, но должен осмысливать свою самоутрату, как состояние сердечно-созерцательное, или «интуитивно-познавательное» (3, 213).

Ниже Ильин заявляет о принципиальной «неслиянности человека с Богом в земной жизни», как об одной из «главных "трагедий", с которыми человек встречается на своем религиозном пути» (3, 276). Единение с Богом, по его мнению, всегда сопряжено достижением личного совершенства, и именно признание невозможности последнего приводит философа к столь неутешительным выводам. Для подтверждения невозможности совершенства философ ссылается, в частности, на другое место из творений преп. Макария, где тот говорит, что «еще не видал совершенного христианина и человека» (3, 226).

Впрочем, мнение о недостижимости совершенства сформировано философом скорее на основании его собственных ощущений, пережитых им в процессе своего духовного пути. Обобщенно он описывает их так:

> У человека, проходящего этот путь, возникает своеобразное трагическое чувство, будто, по мере его продвижения вперед, ему открывается все большее удаление от его священной цели. Чем чище дух, тем сильнее и яснее созерцание: тем с большей зоркостью он видит слабость и грешность собственной души и ослепительный свет Божьего совершенства. Он постоянно сопоставляет видимое и приходит к выводу о недостижимости Бога. И если в начале жизненного пути он питал иллюзии «легкости» и «близости», то к концу своего подвижнического бытия он вздыхает о «трудности» и «далекости» (3, 278).

Последние слова имеют, очевидно, автобиографический характер.

Чуть выше философ пишет:

> Духовно-религиозный опыт требует совершенства и не обещает его. Он влюбляет человека в это величайшее и чистейшее Средоточие вселенского бытия, показывает ему повсюду Его энергии, Его

лучи, Его веяния, вызывает в нем великие решения и чистые созерцания, показывает ему путь, но не обнадеживает его достижением и сулит ему окончание земной жизни без завершения его всежизненной борьбы и его великого дела. И это есть трагедия (3, 276–277).

Данные рассуждения философа можно истолковать в том смысле, что общение с Богом, дает человеку **знание** своего предназначения, но не дает сил для его реализации или, может быть, дает силы для движения к совершенству, но не для его достижения. «Человеку свойственна воля к совершенству, но не способность к нему» (3, 403) – так утверждает Ильин, перетолковывая слова Макария Египетского. Впрочем, философ признает, что «и самая воля к совершенству, заповеданная Христом[1], придает человеку некое богоподобие» (3, 280). Творческий смысл обсуждаемой «трагедии» в этой связи обнаруживается в том, что «человек, ищущий совершенства, <…> готовит себя к его полному достижению в Божиих светлых "пространствах"» (3, 280), а «земная жизнь есть лишь подготовка к новому пути и истинной свободе; и то, что предстоит человеку посмертно, есть главная и существеннейшая часть его бытия» (3, 279).

Некоторые утверждения философа можно понять в том смысле, что даже воля к совершенству проявляется в человеке лишь как следствие воздействия Божьей Благодати (Божественных энергий). Так, по его мнению, «простой зов, обращенный к Творцу, есть уже живое влияние Благодати» (3, 280). Впрочем, в другом месте Ильин признает (вслед за Феофаном Затворником), что «открыть благодати "доступ и проток" упражнениями – должен все же сам человек» (3, 404). Говоря о природе Благодати, Ильин ссылается на св. Григория Паламу:

По его [Григория Паламы. – *К. М.*] воззрению, все существа держатся своим «приобщением» Божеству, однако, «разумеется не естеству Божию, – прочь от такой мысли! – но приобщением Его энергии». «Эта божественная и несозданная благодать Божия <…> придает озаряемым свое собственное сияние» (3, 214).

Своими словами Ильин выражает это так:

---

[1] «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 6, 48).

Бог дарует нам дары своей благодати, с которыми нам надлежит вступать в «срастающее» и «срастворенное» единение, но не дарует никому из людей свое собственное и подлинное «существо в себе» (3, 214).

Как утверждает Ильин,

силы и дары Божии – ни онтологически, ни космически не однозначны Богу: ниспосланные людям они становятся имманентными миру; допустить же имманентность самого Бога миру (вместе со Спинозой или Гегелем) значит выйти из христианства и принять пантеистическое учение (3, 224–225).

Таким образом, философ рассматривает ниспосылание Благодати как акт воления Бога, в чем-то аналогичный акту творения: «Ниспосылание благодати совершается Богом» (3, 224). Номинально он признает (или, по крайней мере, не отрицает) ее «несозданность» вслед за Григорием Паламой, но никаких выводов отсюда не делает и в дальнейших своих рассуждениях этого никак не использует.

Выходит, что, по мнению Ильина, человек «держится» дарами Благодати, но для достижения совершенства в земной жизни восприятия этих даров оказывается недостаточно. При этом философ, как мы видели, признает достижимость совершенства посмертно. Отсюда следует вывод (которого он, конечно же, не делает), что в Будущем Веке стремившийся к Богу человек получит доступ уже не только к энергиям, но и к самой сущности Божией, причастность к которой и сообщит ему совершенство.

Нетрудно показать, что изложенная здесь концепция находится в большем соответствии с учением западной Церкви (в частности, Римско-Католической), чем восточной Православной.

Начать можно с того, что в соответствии с Православным учением излучение Божественных энергий, во-первых, не является следствием волевого акта Бога, а свойственно Ему по природе, а во-вторых, происходит превечно и вне зависимости от существования тварного мира. Оно не предполагает обязательного наличия объекта, которому эти энергии сообщаются, так что называть этот процесс «ниспосыланием» или «подаянием», строго говоря, неверно. По словам В. Н. Лосского, «энергии не обусловлены существованием тварного» (5, 98) и

> не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом <…> воления Бога. <…> Таким образом начинается «среда», в которой Божество проявляется. Что же касается самого проявления, оно вечно; это – слава Божия (5, 99).

Кроме того, энергии существуют лишь в связи с Божественной сущностью, и рассматривать их в отрыве от нее неверно:

> Так же как и Лица, энергии – не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они – общее Ее проявление и превечное Ее сияние (5, 105).

Но как энергии неотделимы от сущности, так и сущность неотделима от энергий, а поэтому, воспринимая Благодать, человек соединяется с самим Богом, точнее воспринимает Его в себя:

> Получая дар – обожающие нас энергии – мы становимся обителью Пресвятой Троицы, неотделимой от Своих природных энергий, присутствующей в них иначе, но столь же реально, как и в Своей природе (5, 114).

Таким образом, православный богослов утверждает, что «Бог являет Себя тварному миру в Своих энергиях, которые, как говорит святой Василий Великий, "снисходят до нас"» (5, 109).

Антиномичность утверждения о «несообщаемости» Божественной природы и при этом определенного рода «сообщаемости» роднит его, в частности, с троичным догматом, согласно которому Бог одновременно – Один и Три. В обоих случаях, по мнению Лосского, «мы должны утверждать оба эти положения одновременно и сохранять их антиномичность как критерий благочестия» (5, 92).

Сообщаемость Божественной природы посредством Благодати непосредственно связана с «несозданностью» последней и неотделимостью ее от Божественной сущности, этим обусловлена возможность «обожения» человеческой природы. Именно поэтому на «нетварности» Божественных энергий так настаивал Григорий Палама. В этой связи, утверждая, что Благодать «ни онтологически, ни космически не тождественна Богу», несмотря на формальное признание ее несозданности, Ильин фактически ока-

зывается ближе к Варлааму и Акиндину[1], с которыми полемизировал по этому вопросу архиепископ Фессалоникийский. Лосский довольно метко характеризует эту полемику как «спор между мистическим богословием и религиозной философией» (5, 285). В соответствии с его интерпретацией

> по Варлааму и Акиндину, энергии суть или сама сущность, которая есть чистый акт, или же они результаты внешних актов сущности, то есть тварные следствия, имеющие своей причиной сущность, иначе говоря, они сотворены (5, 102).
> И в том, и в другом случае реальное обожение было невозможно (5, 103).

Аналогичным образом смотрит на вопрос вся западная теология, отрицая возможность «обожения» в собственном смысле слова, а Благодать характеризуя как «тварное сверхъестественное». Восточная же традиция не знает промежуточной фазы между Богом и тварным миром сверхъестественного порядка, «сверхъестественного тварного» для нее не существует.

> Разница состоит в том, что западное понятие о благодати заключает в себе идею причинности, так что благодать представляется следствием Божественной причины, подобным акту творения. Для восточного же богословия она – природное излияние энергий, извечно излучающихся от Божественной сущности (5, 117).

Не признавая разделения между Божественными энергиями и Божественной сущностью, но имея необходимость как-то обосновать библейские слова о видении Бога «как Он есть» (1 Ин 3, 2), а также слова Спасителя о том, что «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5, 8), западное богословие пришло заключению о возможности видения самой Божественной сущности для достигших блаженства. В католической доктрине

> тварная благодать лишь делает человека способным совершать поступки, являющиеся «заслугами». Благодаря этим «заслугам» он будет иметь возможность после смерти созерцать саму природу (сущность) Бога (6, 460).

---

[1] Восточные богословы, находившиеся под сильным влиянием учения Фомы Аквинского. Акиндин – переводчик на греческий язык его «Summa theologiae», Варлаам – калабрийский монах, учившийся в Италии.

Фактическое признание Ильиным тварности Благодати, как и в случае Варлаама с Акиндином, вызвано необходимостью обоснования его утверждений о невозможности онтологического соединения человека с Богом в земной жизни – то есть именно того, что отцы Церкви называли «обожением» («*theosis*»).

Впрочем, сам философ не считает концепцию, изложенную им в «Аксиомах», в чем-то противоречащей Преданию. В письме одному из православных иерархов он говорит о своей книге так: «Ересей нет, можете быть уверены; и даже покушений на них нет, ибо я не выдумывал, а исследовал» (7, 402). Напротив, философ считает, что именно употребление терминов «обожение» и «теозис» «может принести нам новые ереси, что, по-видимому, уже началось» (3, 433). Понимание этих терминов в собственном смысле Ильин считает ошибочным. Для обоснования своего взгляда он приводит, что интересно, «ряд компетентных и тонких соображений <...> протестантского богослова Адольфа Гарнака» (3, 432), сводящихся вкратце к тому, что термин «обожение» является языческой реминисценцией:

> Обычай воздавать божеские почести людям учительным, могущественным, проницательным, мученикам – был очень распространен в первые века христианства. Гений, герой, основатель новой школы <...> – все они могли так или иначе рассматриваться в качестве «*theoi*» (богов), столь растяжимо было это понятие (3, 432).

Если мы теперь обратимся к анализу практикуемого философом религиозного акта, то, возможно, нам станут понятны причины такого последовательного отрицания возможности «обожения».

В поздний период своего творчества Ильин признает, что Предмет, с которым он онтологически отождествляется в акте созерцания, является «имманентным миру», тогда как само Божество в этом акте ему недоступно. Данный вывод можно признать верным, соответствующим более трезвому взгляду на вещи (слова о невозможности онтологического единения с Богом Ильин приводит именно в контексте рассуждения о необходимости

трезвения[1]). Однако дальше от нереализованности единения с Богом в своей личной жизни и невидения путей его реализации философ фактически заключает к его принципиальной нереализуемости. В сущности, его рассуждения о невозможности «обожения» базируются на молчаливом предположении, что те обстояния, которые даны в духовном опыте лично ему, и есть то высшее, что доступно человеку в принципе. Это уже как минимум неочевидно.

Напротив, кажется более вероятным, что высшие ступени христианского духовного опыта остались для Ильина недоступными. По всей видимости, его опыт восприятия того, что Православное богословие называет нетварными энергиями или Божественной Благодатью, был либо ограничен, либо недостаточно отрефлексирован. В ранний период своего творчества философ воспринимал возвышенное тварное как божественное или, по меньшей мере, священное и других святынь не желал. Поэтому, в частности, он прошел мимо «трагедии искусства» (9, 288–289). В поздний период он интерпретировал тварное как тварное и в пределах земной жизни, по сути, отрицал возможность чего-то большего, слова о нетварном принимая за аллегорию. По этой причине уже вся земная жизнь представлялась ему хоть и «творческой», но все же «трагедией».

Литература

1. *Лисица Ю. Т.* Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк // *Ильин И. А.* Собрание сочинений: В 10 тт. Т. 1. М., 1993.
2. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М., 2002.
3. *Ильи И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Т. 2. М., 2003.
4. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Собрание сочинений: В 10 тт. Т. 1. М., 1993.
5. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Киев: Общество любителей православной литературы, Издательство им. свт. Льва папы Римского, 2004.
6. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 2007.
7. И. А. Ильин: pro et contra. СПб., 2004.

[1] См. «Аксиомы религиозного опыта», гл. 24 «О смирении и трезвении».

8. *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии // Собр. соч.: В 10 тт. Т. 3. М., 1996.
9. *Мурышев К. Е.* Философия художественного творчества И. А. Ильина // Вестник РГГУ. 2011. № 15. Серия «Философия. Социология».

Феноменологические аспекты интерпретации гегелевской философии у И. Ильина[1]

Белоусов М. А.

Аннотация. *В статье рассматриваются феноменологические аспекты интерпретации гегелевской философии у И. Ильина, демонстрируется влияние ранних работ Гуссерля на проект «имманентной критики» философии Гегеля в работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». В контексте анализа феноменологических предпосылок осуществляемой Ильиным критики гегелевской метафизики сопоставляется гуссерлевское и гегелевское понимание историчности.*

Одной из примечательных особенностей русской философской мысли начала XX в. является быстрая рецепция феноменологии. Первым иностранным переводом первого тома «Логических исследований» Э. Гуссерля был перевод на русский язык, вышедший в 1909 г. Феноменология Гуссерля определила не только формирование концепции Г. Г. Шпета, но и в значительной степени повлияла на А. Ф. Лосева, Н. О. Лосского и других крупнейших русских мыслителей.

К числу последних принадлежит, несомненно, И. А. Ильин. Хотя в корпусе текстов Ильина мы не находим работ, посвященных гуссерлевской феноменологии, феноменологическая проблематика составляет один из лейтмотивов его произведений. Возможно, наиболее показательной в этом отношении является работа «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», в которой Ильин, осуществляя «имманентную критику» гегелевской философии, явно отталкивается от раннего Гуссерля. Ниже я попытаюсь эксплицировать феноменологические аспекты

[1] Статья написана при поддержке РГНФ, проект № 12-33-01439.

интерпретации Ильиным гегелевской философии. Рассмотрение этих аспектов позволит также опосредованно сопоставить гуссерлевское и гегелевское понимание историчности и кратко охарактеризовать сходство и различие некоторых основополагающих ходов мысли Гуссерля и Гегеля в свете вопроса об эволюции проблемного поля феноменологии.

Имманентная критика и воспроизведение «философского акта»

Ильин видит свою задачу в «имманентной критике» философии Гегеля. Дать имманентную критику философского учения означает, по Ильину, «осуществить **тайну художественного перевоплощения: принять чужое предметосозерцание** и усвоить его с тем, чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность» (5, 17). Имманентная критика, таким образом, противопоставляется им критике **внешней**, не предполагающей подобного усвоения и воспроизведения основополагающих интенций чужого философствования. Внешняя критика требует, в частности, занять позицию «стороннего наблюдателя» по отношению к изучаемому мыслителю, тогда как имманентная критика требует устранения этой дистанции и «художественного воспроизведения философского **акта**» (5, 18).

Любопытно, что задачу **имманентной критики** применительно к феноменологии Гуссерля в лекционном курсе «Пролегомены к истории понятия времени» ставит Хайдеггер (6, 109–141). Подобно Ильину, Хайдеггер понимает под имманентной критикой феноменологии не взгляд на феноменологию со стороны, а попытку очертить границы и внутренние проблемы гуссерлевского проекта, исходя из него самого. Но если у Хайдеггера имманентная критика переходит в деструкцию гуссерлевской феноменологии, призванную выявить в ее классическом варианте упущение вопроса о бытии вообще и бытии сознания, в частности, то у Ильина она носит, в первую очередь, историко-философский и дескриптивный характер. По Ильину, «внутренняя “критика” органически входит в **историческое** исследование и сливается с аналитическим описанием» (5, 19).

Ильин указывает и на «философско-пропедевтический» и «предметно-догматический» интерес исторического исследова-

ния подобного рода. Во-первых, оно позволяет раскрыть классический способ философствования и границ того опыта, из которого он возникает. Во-вторых, по словам Ильина, «показать систему Гегеля в том виде, как она вырастает из его философского акта, направленного на предмет, значит дать материал для **предметно-догматической критики**» (5, 19). Иначе говоря, критика философского учения, основанная на «самостоятельном созерцании предмета» (5, 19) предполагает понимание того, **что** подвергается критике. Описать это «что», предметный смысл философского учения можно лишь в качестве коррелята определенного философского **акта**. Употребление Ильиным слова «акт», таким образом, представляется неслучайным и явно отсылает к феноменологическому принципу корреляции акта сознания и предметного смысла. Историко-философской реконструкции гегелевской метафизики Ильин придает феноменологическое значение дескрипции определенного переживания и соответствующей ему предметности.

В то же время Ильин все же не ограничивается описанием и воспроизведением осуществленного Гегелем «философского акта». Отмечая во введении, что «время нерешительного и как бы запуганного философствования», продвигавшегося вперед исключительно «вместе с кем-нибудь» и исходившего из произвольных предпосылок, проходит (5, 21), Ильин пишет:

> И вот, теперь слагается и крепнет обратное стремление. Там и сям обнаруживается решение прорваться за пределы предпосылок, методологических допущений, авторитетных формул к самому предмету: подойти к нему непосредственно и самостоятельно, на свой риск и страх, без посредников, «опор» и других помех, отнюдь не порывая с наукой и научностью, но и не трепеща за сохранение традиционных и якобы единственно состоятельных форм этой последней (5, 21).

Едва ли подлежит сомнению то, что в приведенной цитате речь идет, в первую очередь, о феноменологии Гуссерля. Ориентация Ильина на раннего Гуссерля в значительной степени определяет его интерпретацию гегелевской метафизики в ее основных аспектах: историческом (воспроизведение философского акта и имманентного ему «содержания»), философско-пропедевтичес-

ком (раскрытие сущности и границ опыта классического философствования) и предметно-догматическом (возврат «к самим вещам»). Поэтому Ильин не только пытается феноменологически описать лежащий в основе гегелевских построений опыт, но и осуществляет феноменологическую критику философии Гегеля, на которой я хочу теперь остановиться более подробно.

Феноменологическая критика. Интуитивизм и смешение мышления и смысла

Ильин акцентирует интуитивный характер гегелевской философии, рассматривая Гегеля как главного предшественника феноменологии: «Сила Гегеля – в **героически осуществляемом интуитивном познании предмета**» (5, 59). Мышление в гегелевской диалектике, согласно Ильину, есть не дедукция или конструирование, но мыслящее созерцание или созерцающее мышление (5, 67), неразрывно соединенное с «творческой силой воображения» (5, 67).

С одной стороны, в том толковании, которое Ильин дает методическим основаниям гегелевской мысли, легко заметить отсылки к ключевым феноменологическим максимам и принципам (например, максиме «К самим вещам!», различению дедукции и дескрипции). С другой стороны, в упомянутом «героически осуществляемом познании предмета» Ильин усматривает источник того, что он называет «**основным** [выделение мое – *М. Б.*] заблуждением Гегеля» (5, 67). Основное заблуждение Гегеля Ильин именует также «феноменологической ошибкой» (5, 64) и связывает эту ошибку с известной непроясненностью «эпистемологических» предпосылок его метафизики:

> Пренебрежительное отношение к гносеологической рефлексии повело к тому, что автор «Феноменологии Духа», интуитивно прострадавший в ней все основные виды сочетания между сознанием и предметом, оставивший в наследство последующей философии идею «феномено-логического» анализа (т. е. интуитивно-мыслительного проникновения через видимость явления к его сущности), – унес из этой спекулятивной истории человеческих заблуждений некоторую коренную феноменологическую сдвинутость и непроясненность в своем подходе к предмету и его познанию (5, 59).

Последнюю Ильин видит в смешении акта мышления с вневременным смыслом, в растворении смысла в имманентном движении сознания: «Реальное душевное событие, акт сознания, живой процесс живущей души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в **неразличимое метафизическое единство с мыслимым предметом – смыслом**» (5, 64). С точки зрения Ильина, **историчность** мышления не есть в силу этого **имманентная историчность** смысла. Между мышлением и смыслом есть «категориальное отличие», заключающееся в том, что

> смысл сам по себе не «живет» и не «меняется», и *что если «понятие» представляется именно с этими и аналогичными свойствами, то мышление осложнено работой других душевных сил, а смысл обременен чужеродными для него, например, конкретно-созерцательным или образным, ингредиентами (5, 67).*

Осуществляемая Ильиным критика «основной феноменологической ошибки» Гегеля вдохновляется, главным образом, учением раннего Гуссерля о радикальном различии между мышлением как реальным психическим процессом (временным, изменчивым) и его идеальным содержанием (неизменным и тождественным, противостоящим в качестве единства многообразию направленных на него переживаний). У Гуссерля периода «Логических исследований» оно результируется в утверждении о существовании истин в себе и значений в себе, для которых является случайным и внешним, знает ли их кто-либо и выражает ли в качестве таковых. В этом контексте Ильин, как это ни парадоксально, критикует своеобразный «психологизм» Гегеля.

Тезис о чужеродности смыслу конкретно-созерцательных и образных моментов также, очевидно, восходит к Гуссерлю, предложившему различать в «Логических исследованиях» интенцию значения и его осуществление (4, 58–60). Гуссерль полагал, что значение (или смысл) не заключается в сопровождающих его созерцаниях или образах фантазии, но лишь осуществляется в них. Существенную черту осуществления Гуссерль усматривал, впрочем, не только в том, что оно представляет собой созерцание, но, прежде всего, в том, что оно само есть смысл. И если «чистое» значение не предполагает созерцательной реализации, то истина,

по Гуссерлю, заключается именно в этой реализации: она есть совпадение подразумеваемого (интенции значения) и данного (осуществления значения). Хотя совпадение еще не есть абсолютное тождество, но, если следовать Ильину, за отождествлением смысла и созерцания в гегелевской философии скрывается в то же время феноменологический по своему существу замысел, который позволяет Ильину считать Гегеля «одним из величайших интуитивистов в философии» (5, 21).

Ильин убежден, однако, в том, что отождествление предметных и смысловых связей и смешение мышления и смысла ведет к элиминации проблемы **трансцендентного** в гегелевской философии:

> *Но именно с этой точки зрения является естественным, что Гегель совершенно не знал и не признавал трансцензуса как такового (5, 69).*

Итак, можно выделить три основных момента «феноменологической критики» Гегеля у Ильина: 1) смешение мышления и смысла 2) отождествление историчности мышления с историчностью смысла 3) снятие различения трансцендентного и имманентного.

Феноменология сознания и феноменология духа

Феноменологическое прочтение Гегеля Ильиным дает, помимо прочего, богатый материал для сопоставления гегелевской диалектики и гуссерлевской феноменологии. Подобное сопоставление представляет интерес как с точки зрения рецепции феноменологии в русской философской мысли (как известно, не только Ильин, но также Лосев и отчасти Шпет исходили из «взаимодополнительности» гегелевской и гуссерлевской концепций), так и в плане эволюции проблемного поля феноменологии Гуссерля и феноменологической философии в целом. Поскольку развернутый анализ этой темы в рамках данной статьи, разумеется, невозможен, я ограничусь лишь несколькими замечаниями.

Не лишено интереса то обстоятельство, что эволюция гуссерлевской феноменологии определялась интенциями, до некоторой степени аналогичными тем, которые Ильин подвергает имманентной критике в своей интерпретации гегелевской философии.

Во-первых, смысл, или значение, противопоставлявшееся Гуссерлем в логическом контексте многообразию направленных на него переживаний, в феноменологическом контексте было превращено им в сущностную черту жизни сознания. Сознание, по Гуссерлю, направлено на предмет, но эта направленность не есть реальное отношение между двумя вещами.

Переживание – это придание предмету определенного смысла. Смысл в феноменологии сознания рассматривается не как логическое или языковое значение, а как «ноэма» (предметный смысл) переживания:

> *Ноэматический коррелят, который здесь (в очень широком значении) называется «смыслом», следует повсюду брать именно так, как он «имманентно» содержится в переживании восприятия, суждения, удовольствия и т. д., то есть так, как он предлагается нам переживанием, когда мы вопрошаем об этом только само переживание* (3, 197; 7, 203).

Смысл, с этой точки зрения, уже не может интерпретироваться как «значение в себе», он может быть описан лишь как коррелят тех или иных актов сознания. Гуссерль подчеркивает «несамостоятельность» ноэмы (3, 221; 7, 230) и утверждает относительно смысла:

> *Его* esse *состоит исключительно в его «*percipi*» – только такое положение* не имеет здесь берклианского смысла*, ведь* percipi *не содержит* esse *как свою реельную составную* (3, 220[1]; 7, 230).

Гуссерль, таким образом, сохраняет различие между переживанием и смыслом, указывая, что смысл не является «реельной» составной частью переживания (в отличие от ощущений, из которых, по Гуссерлю, «состоит» переживание). Это означает, в частности, что хотя смысл сущностно принадлежит переживанию, он не является реальным (точнее, реельным) **свойством** особого предмета, именуемого переживанием. Тем не менее, смысл для Гуссерля есть момент **переживания**, пусть и «нереельный». Ноэзис и ноэма – суть различные моменты в единстве трансцендентальной субъективности (никогда, правда, не сливающиеся в «неразличимое единство»).

---

[1] Перевод А. В. Михайлова уточнен мной. – *М. Б.*

Во-вторых, тематизация «жизненного», развертывающегося в потоке сознания измерения смысла мотивировала обращение к проблематике историчности в поздних работах основателя феноменологии. Разумеется, понимание историчности у Гуссерля и Гегеля принципиально различно. Историчность сознания и жизненного мира, в гуссерлевском понимании, связана, прежде всего, с тем, что интенциональные акты «индивидуального» Я никогда не развертываются «на пустом месте», предполагая пассивные данности, но не в смысле «аффицирования» моего сознания «внешней реальностью», а в качестве аффицирования моего сознания «результатами» интенциональной активности других Я (1, 79–83). Сознание как бы погружено в некоторую историческую традицию, и эта принадлежность носит характер не только фактической, но и эйдетической необходимости, будучи условием возможности его интенциональной жизни (1, 80). Однако сознание имеет также возможность усвоить «чужеродные духовные функции» (9, 506), реконструируя интенциональные акты других, в которых были изначально конституированы лежащие в основе его собственных актов пассивные данности. Подобная реконструкция, называемая Гуссерлем «реактивацией» (*Reaktivierung*) (8, 375), предполагает движение сознания от результата интенциональной активности других к его конститутивному становлению. Движение от результата к его становлению развертывает историчность самого смысла (ведь пассивные данности, являющиеся фундаментом актов индивидуального Я – это не **акты или переживания** других, а уже конституированные в них предметные смыслы).

Именно здесь обнаруживается определенная аналогия между гуссерлевским и гегелевским пониманием историчности. Попытка раскрыть «становление» в качестве имманентного содержания «результата» характеризует гегелевское понимание историчности:

> Ибо суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением; цель сама по себе есть безжизненное всеобщее, подобно тому, как тенденция есть простое влечение, которое не претворилось еще в действительность; а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию (2, 2).

Речь у Гегеля идет, конечно, не о реактивации традиции, а об историчности абсолютного духа. Последний можно с некоторыми оговорками соотнести с гуссерлевским понятием абсолютного Я, которое, как показал Е. В. Борисов, выполняет в гуссерлевских размышлениях роль идеального предела реактивации (реактивации **всей** традиции), снимающего различие *ego* и *alter ego* и историческую ограниченность индивидуального сознания (1, 83). Для Гегеля, тем не менее, историческая ограниченность характеризует не интенциональную жизнь Я, а различные моменты самой истины. Истина, утверждает Гегель, есть нечто конкретное. Конкретным Гегель именует такое единство, которое содержит **в себе** многообразие, т. е. различные моменты, таким образом, что оно, с одной стороны, не сводится к простой сумме этих моментов, и, с другой стороны, не существует **наряду** с последними, как нечто им внешнее. Соответственно, Гегель стремится продемонстрировать внутренний характер отношения между целым и его моментами: каждый момент существенен для целого, поскольку целое есть целое **определенных** моментов, но и сами моменты оказываются возможными лишь в отношении к другим моментам и к целому. С другой стороны, Гегель полагает, что отношение целого к собственным моментам может быть внутренним только тогда, когда целое раскрывается не просто как «неподвижный» субъект (в логическом смысле), которому как бы извне приписываются предикаты, а как субъект в смысле самосознания, порождающий собственные предикаты, становящийся в действительности («для-себя») тем, что он есть потенциально («в-себе») (2, 11–12). Поэтому Гегель дает конкретности целого своеобразное «генетическое» толкование, в соответствии с которым целое **становится** конкретным, имманентно «распадаясь» на многообразие первоначально полагаемых самостоятельными моментов, а затем восстанавливая собственное единство через «снятие» их обособленности. Исходя из идеи подобного становления, Гегель пытается эксплицировать историчность истины, понимаемой им в качестве конечного пункта пройденного сознанием пути (при этом сам путь с его конечным пунктом интерпретируется как возникающий в процессе его прохождения, а не предшествующий ему)

и заключающего в себе (в «снятом» виде) всю «последовательность» его моментов.

Помимо очевидных различий, понимание историчности у Гуссерля и Гегеля обнаруживает известное сходство не только в том, что история субъективности толкуется телеологически, но и в способе описания «цели», к которой устремляется жизнь сознания. Если Гуссерль говорит о реактивации пассивных данностей, то Гегель рассматривает сознание как «активное» становление для себя, превращающее себя то, чем оно до этого было (потенциально и, в этом смысле, «пассивно») «в себе». Поэтому можно считать достаточно перспективным сопоставление гуссерлевского проекта «генетической феноменологии» и гегелевской «феноменологии духа».

Наконец, в третьих, исключение из рассмотрения «потустороннего сознанию» предмета, о котором говорит Ильин применительно к Гегелю (Гегель снимает потусторонность вещей сознанию, утверждая, что «бытие в себе» вещей есть их «бытие в себе для нас») приобретает решающее методическое значение и в феноменологии Гуссерля. Феноменологическая редукция призвана «заключить в скобки» объективный мир в его независимости по отношению к сознанию. Заключение в скобки трансцендентности в смысле «потустороннего предмета» еще не есть, однако, устранение трансцендентности вообще. Различение трансцендентного и имманентного сохраняется и после редукции, но уже не как различение «внутреннего» (принадлежащего к сознанию) и «внешнего» (находящегося «вне» сознания), а как различие в рамках замкнутой и одновременно безграничной сферы самого сознания.

Литература

1. *Борисов Е. В.* Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 11.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. *Г. Г. Шпета*. СПб, 1994.
3. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. *А. В. Михайлова*. М., 1999.
4. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т.2 / Пер. *В. И. Молчанова*. М., 2001.

5. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб, 1994.
6. *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени / Пер. *Е. В. Борисова*. Томск, 1998.
7. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
8. *Husserl E.* Die Krisis der Europäschen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
9. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/1924). Teil II. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

Русский философ в Берлине (1922–1937): «действительный», «фактический» и «реальный» контексты

Резниченко А. И.

Аннотация. *В статье рассматриваются «действительный», «фактический» и «реальный» контексты жизни и творчества русского философа С. Л. Франка в Берлине (1922–1937) – с точки зрения значения понятий «действительности», «фактичности» и «реальности», сформулированных самим С. Л. Франком в этом месте и в это время. Анализируется специфическая особенность концепции всеединства в наиболее значимом тексте этого периода – работе «Непостижимое»; отмечаются границы влияния на эту концепцию философских моделей Нового времени (Николай Кузанский, Ицхак Лурия); христианской метафизики света.*

***

30 ноября 1934 г. Семен Франк писал Людвигу Бинсвангеру: «Берлин для меня – пустыня, в которой я живу подобно отшельнику» (цит. по: (9, 335)). Казалось бы, речь идет об очевидных вещах: о вынужденном профессиональном одиночестве вследствие закрытия Русского Научного Института в Берлине – и невозможности найти общий язык со своими немецкими коллегами. Однако определение Берлина как пустыни действительно кажется довольно странным. Более того, при чтении этого фрагмента мы можем по-разному поставить ударение в ключевом слове фразы: слове «пустыня». «Пусты́ня» (с ударением на втором слоге) – это,

если верить Далю, «необитаемое, обширное место, простор, степи», просторное, пустое место; то самое место, которое (переиначим поговорку) не бывает свято; место безлюдное; место пустоты. И, в это же самое время, «пу́стыня» (с ударением на первом слоге), или «пу́стынь» – «уединенная обитель, одинокое жилье, келья, лачуга отшельника, одинокого богомольца, уклонившегося от суеты. Нештатный монастырь. Отшельник пустыньку построил» – и отсюда, уже с переносом ударения: «Пусты́нный <…> безлюдный, отшельный, одинокий. <…> Пусты́нство, пусты́нничество, пустынножи́тельство ср. жизнь пусты́нника в пу́стыни. Пусты́нник <…> отшельник, живущий одинокою, созерцательною жизнию в безлюдье». И, наконец, «Пусты́нничать или пустынножи́тельствовать, жить пусты́нником, чуждаясь людей, одиноко или спасаясь в пу́стыни или пусты́не» (3, 542). Пу́стыня, в отличие от пустыни, не есть просто пустое место. Это место, куда уходит отшельник с вполне определенной целью, – целью спасения – и тем самым организует пространство вокруг себя.

Чем был Берлин для Франка – пу́стынью или пусты́ней? Иными словами, можно ли считать пустым место Русского Берлина, четко очерченного социокультурного (да и географического) топоса, плотно пронизанного огромным количеством личных, социальных, политических и пространственных коммуникаций? И, обратно, можно ли считать это место настолько пустым, то есть свободным от совокупности малозначащих событий, чтобы в этой строго очерченной и организованной пустоте высветились какие-то тонкие и важные, ускользающие от первого взгляда компоненты бытия? Попытка ответа на эти вопросы и составляет основную цель и сопутствующие задачи настоящей статьи.

1. Постигая «Непостижимое»: фактологический контекст

Изучение жизни Франка в Берлине показывает, сколь далека была она от того, что понимается обычно под жизнью отшельника. Современные исследования позволяют довольно точно реконструировать хронологию основных берлинских событий в жизни Франка, которые имели общезначимую ценность – важных современникам, попавших в газеты, – тот самый слой бытия, который Франк в «Непостижимом» назовет «действительным» или

«фактическим». Хроника жизни «русского философа в Берлине» может служить важным материалом для анализа, практически заставляя отказаться от того изначального представления о Франке, которое сформировано в постсоветском общественном сознании.

Берлинская жизнь и интересы Франка 1922–1932 гг.[1] дают нам несколько неожиданные имена. В ней всплывает имя Владимира Соловьев, но все же реже, чем К. Леонтьева, Н. Гоголя и тем более Ф. Достоевского. Из «чистых» философов, чьи имена были вынесены Франком в заголовок доклада или публичной лекции, упоминается лишь Спиноза (в докладе, прочитанном в Союзе русских евреев в 1927 г). Помимо естественно воспринимаемых лекций и докладов по социальной философии, о «смысле жизни», «русском мировоззрении», а также о «русском и немецком духовных типах», встречаются и довольно неожиданные: «Науки о чудесах. Научное изучение оккультных явлений – с демонстрациями», «Маркс и Пугачев», «Отцы и дети в эмиграции». География публичных выступлений Франка обширна: кроме Русского Научного Института, Религиозно-философской Академии и Славянского отделения Берлинского университета, это и Владимирский собор (1923 г., доклад «О бессмертии» и 1924 г., «Три искушения»; судя по всему, это было что-то вроде проповеди после акафиста или литургии), и ресторан «*Rotes Haus*» (обсуждение 20 декабря 1926 г. экономического положения евреев – выходцев из Восточной Европы), и Новый театр (участие вместе с актерами в чествовании Достоевского в 1931 г.). Если первые два года своего пребывания в Берлине Франк чаще всего выступает как содокладчик или участник дискуссии, то к середине – концу 1920-х гг. он – единственный выступающий (в том числе и в публичных лекциях), что, несомненно, свидетельствует о росте научного авторитета Франка среди жителей Русского Берлина. Обилие лекций на немецком языке на рубеже 1920-х – 1930-х гг. свидетельствует, по меньшей мере, о попытках интеграции в немецкую культурную среду. Среди содокладчиков и оппонентов Франка – не только «естественные»: Ю. И. Айхенвальд, Л. П. Карсавин

[1] Хроника событий опубликована мною: (7, 103–109).

(коллеги по Русскому Научному Институту) и Н.А. Бердяев, – но и неожиданный «В. В. Сирин» (Владимир Набоков) – человек, бесспорно, франковского *Lebensraum*[1]. Самыми событийными берлинскими годами Франка были 1923, 1924 и 1925 гг., после которых наступает некоторый спад (1926 г.), затем новый подъем в 1927 г. и постепенное снижение количества значимых событий. После 1933 г. – года перемены власти – фамилия Франка как участника берлинской действительности, если верить газетам и хронистам, не упоминается ни разу.

2. Постигая «Непостижимое»: область «действительного» бытия

Всевозможные «Летописи жизни и творчества» того или иного гения давно уже стали одним из излюбленных жанров, если не истории философии, то литературоведения. Тем не менее, еще на заре своего появления этот жанр вызывал (правда, глухие) критические реплики, обусловленные как позитивистскими критериями отбора того, что принято считать фактом, так и полным нежеланием прояснить, что же такое факт. Однако интеллектуальная работа по «уяснению действительных фактов» в русской философии уже была проделана. Итогом этой многолетней работы является одна из лучших русских книг по онтологии, написанная именно Франком и именно в Берлине: «Непостижимое»[2].

Что есть действительность? Чем, вообще, является тот слой бытия, без отталкивания от которого невозможны никакие «трансцендирования во-внутрь и во-вне»? Прежде всего,

> «действительность» есть то, что явственно, как бы осязаемо отличается от всего «кажущегося», «иллюзорного», от содержания фантазии, снов и мечтаний, от всякого рода явлений «субъективного» порядка. Действительно есть то, что прочно утверждено в себе, что в своей неотменимой и неумолимой фактичности противостоит

---

[1] См.: (4). Что же касается фактов, то есть свидетельства: одно из трагических событий жизни Франков в Берлине обогатило фабулу набоковского «Дара» (8, 124–125).

[2] Драматическая история написания и публикации «Непостижимого» уже исследована, см., например: (11, 513–515).

нашим мечтам и желаниям и с чем мы должны просто «считаться» для того, чтобы существовать (10, 256).

И далее:

«Действительное» есть – неопределенный по своему объему и границам – отрезок реальности, который на основании опыта предносится нам как качественно-определенный в себе комплекс и как таковой частично нами познается. Это есть – чтобы снова прибегнуть к уже использованному нами образу – «остров, со всех сторон окруженный океаном», причем сами береговые очертания острова не точно определены, а незаметным и неуловимым образом сливаются с океаном (10, 263).

Реальность шире и глубже действительности, связана с нею, но ею не исчерпывается, – как береговая линия дает нам представление о контурах океана. Действительность есть свидетельство о том, что реально **есть**, не описывающее полностью содержания того, **что** есть. Но вполне возможно, отталкиваясь от твердой почвы действительного факта, продвинуться в сторону Реальности: действительность вполне способна указать нам направление этого пути.

Такой «твердой почвой» для последующих рассуждений послужит письмо Франка, написанное в 1934 г. своему многолетнему корреспонденту Фрицу Либу, в котором проясняются истоки и задачи «Непостижимого», лежащие уже за гранью «области действительного бытия», – того биографического контекста, который воссоздает хронист:

<…> У меня к Вам есть одна просьба, о которой Вам в общих чертах уже писал Бердяев. <…> А именно: я хотел просить Вас о любезном посредничестве в бернском издательстве Gotthelf, издающем «Серию религиозных русских». У меня как раз есть уже отчасти готовый труд, подходящий для этой серии. <…> Я пишу (по-немецки) работу «Непостижимое».

<…> Меня часто упрекают в пантеизме, хотя моя точка зрения абсолютно далека от этого и развивается на основе христианской мистики (Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Баадер). Я думаю, что эта точка зрения близка восточной христианской мистике – у меня есть также глубокие точки соприкосновения с такими русскими мыслителями, как Киреевский и Вл. Соловьев. Покойный Евгений Трубецкой назвал мою книгу «Предмет знания» сущест-

венным шагом вперед по пути Вл<адимира> Соловьева. Таким образом, как содержательно, так и в силу того, что я обладаю достаточным именем, чтобы считаться русским мыслителем, я могу претендовать на место в «Серии религиозных русских».

Поскольку, помимо этого, публикация в немецком издательстве сейчас считай что исключена, я надеюсь, что Вы не откажете мне в своем посредничестве в этом деле. В первую очередь для меня было бы само по себе существенно опубликовать результаты многолетней работы[1].

На первый взгляд, перед нами – письмо человека, уже выпавшего из германской действительности и пытающегося укорениться в какой-либо другой, не теряя при этом обретенного философского немецкого языка. Причина этого «выпадения» была проста: национальность Франка, сразу же ставшего в фашистской Германии персоной *non grata*. Однако, преследование философа по этническому признаку казалось абсурдным как ему самому, так членам его семьи: достаточно вспомнить само название «мемуара» Василия Франка: «**Русский** [Выделено мной. – *А. Р.*] мальчик в Берлине»; на каждой странице этих воспоминаний чувствуется горделивое ощущение собственного арийства, переживаемого сыном философа. С. Л. Франк с заметной иронией относится к ощутимому росту антисемитизма в Берлине, в том числе и среди русских, а сама тема «богоизбранного народа», похоже, в семье Франка была поводом для мягкой шутки[2]. Подчеркивание собственной «русскости» («я обладаю достаточным именем, чтобы считаться русским мыслителем») и, одновременно, немецкости («я пишу (по-немецки) работу “Непостижимое”») есть знак принадлежности двум (русской и немецкой) культурным традициям. Тем более, что столь важные для Франка, судя по этому письму, И. В. Кирееевский и Вл. Соловьев были одинаково обращены и к России, и к Западу, а Мейстер Экхарт и Ф. Баадер, чье философское творчество было прочно усвоено русской философ-

[1] Полностью письмо опубликовано Вл. Янценом (6, 513–515).

[2] «Никто, кроме избранного Богом народа, то есть русских, – не способен изобрести ничего такого мистически великолепного, как вареники» (8, 143).

ской культурой еще до Первой мировой войны, в 1930-е гг. воспринимаются русскими мыслителями как «свои».

Чуть сложнее дело обстояло с Николаем Кузанским, чья концепция действительно становится в «Непостижимом» основой философского инструментария. Франк удивительно точен в датировке своего увлечения великим немцем и, надо сказать, что в этом увлечении он не был одинок. С.Н. Булгаков писал:

> В учении этого гениального мыслителя XV века, еще жаждущего надлежащего изучения, идея трансцендентности Бога, составляющая сущность отрицательного богословия, положена в основу его системы, и даже положительное его учение о Боге понятно только в свете этой центральной идеи (1, 116).

И далее, в сноске, Булгаков проясняет, почему интерес к Николаю Кузанскому, и, в частности, к его работе «*De docta ignorantia*» мог активизироваться только после 1913 г.: «Нового полного издания сочинений Николая Кузанского не существует (только недавно, в 1913 году, появилась в Италии "*De docta ignorantia*", изд. Paolo Rotta)» (1, 116–117). Затем Булгаков указывает на вышедшую в том же 1913 г. немецкую монографию о Кузанце (12). Допустимо предположить, что она была хорошо знакома Франку. Обоюдное (Булгакова и Франка) увлечение открытым для себя в 1913 г. немецким мистиком нашло свое отражение в развернутой рецензии Булгакова на «Предмет знания» Франка, опубликованной в «Богословском Вестнике» в 1916 г. (2, 136–154). Детально разбирая работу Франка и совершенно справедливо критикуя невнятность его философского языка, Булгаков пишет о несомненной ценности «онтологического поворота», осуществленного Франком, и отмечает основные положения системы Кузанского как неотъемлемую часть философской модели «Предмета знания».

Но это – не концепция «ученого неведения», столь близкая в середине 1910-х гг. и Булгакову (позже он откажется от нее в пользу паламитской онтологической модели). Это – концепция *coincidentia oppositorum*. Говоря словами самого Николая Кузанского, учение о том, что «абсолютный максимум, совпадая с минимумом, понимается непостижимо». Или, говоря словами уже Франка, «безусловное бытие есть *coincidentia oppositorum* <…> то, что само по себе несогласимо между собой, все же совместно

имеет силу в безусловном бытии» (10, 280). Ключом же к тому, как понимать это «совпадение», является франковская метафизика света, буквально пронизывающая все «Непостижимое».

3. Постигая «Непостжимое»: реальность, свет и тьма

Уже в раннеберлинских текстах мы можем проследить путь Франка к построению иерархии реальностей в терминах метафизики света. Что же касается собственно «Непостижимого», то простой статистический подсчет показывает, что слово «свет», взятое в различных коннотациях (к примеру: «свет – луч») или оппозициях («свет – тьма»), является ключевым термином текста, употребляясь в различных смыслах свыше ста раз[1]. Бесспорно, анализ (даже только в «Непостижимом») всей совокупности смыслов этого термина может служить предметом отдельного обширного исследования. В данном случае, я ограничусь кратким перечислением основных значений слова «свет». Свет, по Франку, взятый сам по себе, имеет отчетливо онтологический характер и является тем же, что недискретное первичное подлинное бытие. Гносеология («свет знания») в данном случае есть вариант онтологии: «самый акт **осуществленного познания** есть чистый **дар**, обретаемый личностью извне, – акт **приобщения** личности к свету, сущему вне ее» (10, 323–324)[2].

Важной смысловой оппозицией становится дихотомия «свет / тьма»; причем, различаясь вначале, свет и тьма совпадают в самом конечном пределе, на уровне высшей Реальности:

> <…> существо непосредственного бытия не исчерпывается тем, что оно есть сам себя освещающий **свет**; оно есть также и освещаемая светом **темнота**, и даже корень или первоисточник самого этого света есть темнота (10, 325–326)[3].

Антропологический момент также связан с языком метафизики света, однако здесь используются другие слова. Это, прежде всего, концепт «я есмь», описываемый в понятиях **луча** и **взора**. Изначальным источником этого **луча** является Бог как беспред-

---

[1] Для Франка даже выражения типа «в этом свете» перестают быть идиоматическими. См., например, (10, 214).

[2] Здесь и далее: в цитатах курсивы Франка переданы полужирным.

[3] Новозаветный источник такого сближения 1 Тим. Ап. Павла. 6: 16.

посылочное начало и абсолютный свет, который может быть темнотой для нас – темнотой, которая и есть абсолютный свет, понимаемый апофатически (10, 471). Именно поэтому

> *я есмь* лишь исходная точка или носитель исходящего из меня «светового луча», который «освещает», «открывает» для меня некую реальность, <…> я только извне соприкасаюсь с ней через мой «взор», через «луч познания» (10, 371).

Следует помнить, что луч зависим от источника света, который мы выше определили как «существо непосредственного бытия» и не существует отдельно от него. Франк описывает ситуацию, когда «другое я» («ты») рассматривается в отрыве от своего «еси», как систему двух зеркал и бесконечной череды одноуровневых отражений – в конечном счете, нашего же «я», а не «явно предстоящего» и «непосредственно-простого» восприятия «ты» (10, 350–351).

Однако «взор» Франка – совсем не «свет разума» Просвещения. Более того, само свойство человеческого разума, свойство апперцепции таково, что «луч света» (или, иными словами, «свет разума»), проходя через область нашего сознания, становится преломленным. То, что представлялось Декарту «ясным и отчетливым», – по Франку, мы видим лишь в «сумеречном свете вечера», причем, видимое нами подобно «неподвижным, бесплотным призракам» (10, 252). Оторванный от своего онтологического корня, «свет разума» вполне способен породить чудовищ.

Сближение понятий **реальности** и **света** – в противоположность понятиям **мрака** и **небытия**, а также, в конечном пределе, их соединение – не просто возвращает нас к старой европейской (неоплатонической и христианской) семантике. Я не рискну судить, не будучи гебраистом, о границах влияния иудейской философии и мистики на построения Франка, однако апофатика русского философа основана не только на Николае Кузанском. При описании важнейшей для любой теологически ориентированной системы[1] проблемы творения мира Франк использует концепцию

---

[1] Под теологически-ориентированной философской системой я понимаю такую систему, в которой базовая онтологическая модель строится на понятии Бога как беспредпосылочного начала. В случае, когда в качестве такого беспредпосылочного начала выступает христианский

«цумцим» («Бог уступает место миру», на языке Франка – мир как **отблеск** Божества) выдающегося мыслителя XVI в. рабби Ицхака Лурии (10, 526–527).

Эта концепция была буквально «провезена контрабандой» (без называния имени автора) в текст «Непостижимого», который, напомню, был написан в нацистской Германии, в условиях, когда Франку было бы странно не помнить своего родства[1]. Ибо, укорененность в бытии не имеет национальности.

Литература

1. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний / Подг. текста, комм. *В. В. Сапова* / Послесл. *К. М. Долгова*. М., 1994.
2. *Булгаков С. Н.* Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский Вестник. 1916. № 1. II паг.
3. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3 [II]. М., 1995. [Репринт со Второго издания 1880–1882 гг.]
4. *Дмитровская М. А.* Стрела, попавшая в цель (телеология В. Набокова и Г. Газданова) // Логос. 2001. № 1 (27).
5. *Дурылин С. Н.* Преп. Сергий Радонежский в творчестве Нестерова / Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина. Коллекция «Мемориальный архив». Фонд С. Н. Дурылина. КП–258/5.
6. *ФранкаС. Л.* Письма Фрицу Либу / Публ. *В. Янцена* // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 г. / Под ред. *М. А. Колерова*. М., 2002.
7. *Резниченко А. И.* О смыслах имен. М., 2012.
8. *Франк Вас. С.* Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10.
9. *Франк С. Л.* Непрочитанное… Статьи, письма, воспоминания / Сост. *А. А. Гапоненков, Ю. П. Сенокосов*. М., 2001.
10. *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Избранное / Вступ. статья, сост., подг. текста, прим. *Ю. П. Сенокосова*. М., 1990.
11. *Янцен В.* Комментарии. Прим. 484 / Письма С. Л. Франка Фрицу Либу // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 г. / Под ред. *М. А. Колерова*. М., 2002.

Бог–Троица, можно говорить о тринитарной теологически-ориентированной философской системе.

[1] «А какая же Фиваида [пустыня. – А. Р.] не страшна? не ужасна? Зной, пески, бесы – и одиночество, труд и борение среди них», – писал десятилетием раньше другой русский философ, правда, в сходных бытовых и житейских обстоятельствах (5, Л. 75).

12. *Hasse K. P.* Nicolaus von Kues. Berlin, 1913.

Концепции истории в русском неокантианстве: Н. В. Болдырев и Я. И. Гордин[1]

Дмитриева Н. А.

Аннотация. *В центре внимания – концепции истории, сформулированные русскими неокантианцами Н. В. Болдыревым и Я. И. Гординым в 1921–1922 гг. Показано, что теоретическими истоками этих концепций были учения не только немецких, преимущественно марбургских неокантианцев (Г. Когена, Э. Кассирера), а также мотивы, ведущие свое начало из Баденской неокантианской школы (Э. Ласк, группа сборника «О Мессии»). Важными источниками явились, кроме того, концепции и методы, сформулированные русскими философами (П. Л. Лаврова, А. С. Лапо-Данилевского, Р. В. Иванов-Разумник и др.). У Болдырева и Гордина систематически переосмысливаются такие ключевые для философии истории понятия как природа и сознание, идея и идеал, максимализм, творчество и прогресс.*

1. Постановка проблемы

Проблема истории в текстах русских неокантианцев, пожалуй, впервые была поставлена в диссертации ученика Г. Риккерта М. М. Рубинштейна «Логические основы системы Гегеля и конец истории» (14). Рубинштейн попытался показать, что если бы Гегель остался верен своему диалектическому методу, то ему бы удалось «избежать вышеназванных абсурдных выводов» (13, 357). Согласно Рубинштейну, история вечна и бесконечна в творчестве (14, 755). Но такое понимание истории требует – и здесь

[1] Статья подготовлена в рамках проекта «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX – первой половины XX века» по гранту Президента Российской Федерации для поддержки молодых ученых – докторов наук (МД-4045.2011.6). Результаты исследования основываются, кроме прочего, на материалах архива и библиотеки *l'Alliance israélite universelle (AIU) France*. Я сердечно благодарю руководителя библиотеки и архива Ж.-К. Куперминка (Kuperminc) и д-ра Жоанну Лер (*Lehr*) за помощь в работе с материалами архива.

Рубинштейн следует своему учителю Риккерту – восстановления в правах понятий долженствования, моральной цели и идеалов (14, 762–764). В русском неокантианстве этот текст Рубинштейна в течение многих лет был единственным, посвященным вопросу о сущности истории[1].

Важными для вовлечения в обсуждение этой проблемы русских неокантианцев были, на мой взгляд, не только их тесные контакты с немецкими философами, но и три специфически российских момента. **Во-первых**, появление концепции, а затем и книги «Методология истории» А. С. Лаппо-Данилевского, увидевшей свет в 1910–1913 гг. (10). Строго придерживаясь вслед за баденскими неокантианцами логического различения номотетического и идеографического методов, Лаппо-Данилевский настаивал, что оба метода применимы как в науках о культуре, так и в естественных науках в дополнение друг к другу, что и позволяет выявить общее и единичное в истории (10, 229–230). Кроме того, он мыслил историю как эволюционное целое, части которого составляет история народа, страны или даже личности (10, 221–222). Под «частями» Лаппо-Данилевский понимает эволюционные ряды, объединенных «законом» образования такого ряда (10, 229).

Однакл Лаппо-Данилевский находился под влиянием не только идей неокантианства, но и философского учения П. Л. Лаврова. И это **второй** важный момент, определивший обращение русских неокантианцев к проблеме истории. Лавров понимал историю как «процесс, охватывающий не только прошедшее, но настоящее и будущее» (цит. по: 2, 617). «Единственный смысл» этого процесса, согласно Лаврову, заключается в развитии нравственного идеала в жизни человечества, причем для Лаврова было не важно, понимать ли этот идеал как реализуемый в действительности или как только мыслимый в сознании высший пункт человеческого развития (9, 44–45). Поэтому человеческому сознанию и, соответственно, интеллигенции, т. е. активным творческим личностям, носителям и распространителям этого соци-

---

[1] В 1909 г. была по-немецки опубликована диссертация С. О. Гессена «Индивидуальная причинность», где речь шла о логике истории как науки (34).

ального идеала в различных слоях общества, Лавров отводил в высшей степени важную роль в истории.

В-третьих, активизация обсуждения проблемы истории в пореволюционную эпоху состоялась в среде русских символистов. Синонимичным понятию «скифство» стало понятие «духовного максимализма»[1]. Эти темы живо обсуждались в Вольной философской ассоциации, организованной в Петрограде в 1919 г. А. А. Блоком, А. Белым, А. З. Штейнбергом и Р. В. Ивановым-Разумником. Из докладов, прочитанных на ее заседаниях в 1919 – 1921 гг. стало ясно, что под «духовным максимализмом» понимается единство мысли и действия, устремленное на социально-этический идеал, для распространения которого в существующем обществе требуется «максимальная» творческая энергия воли. К числу «духовных максималистов» были отнесены А. И. Герцен и П. Л. Лавров, а также В. С. Соловьев (1, 377–383; 3, 19), К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский (1, 747), затем и сам А. А. Блок (3, 39). Всем этим личностям приписывалось обладание «конкретным чувством эпохи», что делало их «действительными философами» (3, 18), революционерами и пророками, «носителями будущего» (1, 378, 154, 188). Они поняли «последнее» в истории, «максимум», иными словами, идеал, осуществляющийся в истории, и своей творческой деятельностью пытались донести его до сознания общественных групп[2]. Не в пропаганде «максималистической» утопии, а в «стремлении конкретизировать максимум теоретических чаяний в первом же конкретном шаге» (3, 15) заключается конкретный **максимализм**[3].

---

[1] Термин «максимализм» в контексте проблемы истории восходит к статье Е. Н. Трубецкого с таким же названием (1907) (17, 314).

[2] Похожие мысли были высказаны на страницах немецкоязычного сборника «О мессии» (1909) двумя немецкими (Р. Кронером, Г. Мелисом) и тремя русскими (Н. Н. Бубновым, С. О. Гессеным, Ф. А. Степуном) неокантианцами (11).

[3] Позднее неокантианец Б. В. Яковенко указал еще один источник максимализма и «конкретизма» русской мысли: учение Н. К. Михайловского об истине как справедливости (19, 19).

2. Н. В. Болдырев: смысл истории и прогресс

В начале 1920 г. возобновило свою работу Петербургское философское общество, на заседаниях которого, по крайней мере, дважды выступал с докладами Николай Васильевич Болдырев (1882–1929). Доклад 5 февраля 1922 г. назывался «Смысл истории и прогресса» (12, 157) и был посвящен вопросу о том, какова сущность истории и в каком отношении понятие истории находится к понятию прогресса (4). Чтобы ответить на этот вопрос, Болдырев опирается, хотя нигде прямо об этом не говорит, на философско-исторические идеи Г. Когена и его понятиям времени, будущего, средства и цели, утопии и идеала. Касается Болдырев и понятия максимализма.

Болдырев начинает свое исследование с вопроса об отношении истории, времени и будущего. Совершенно очевидно, что Болдырев не только говорит на философском языке Когена, но и разделяет его тезисы, согласно которым «**то, что отличает историю от этики, это временнóе содержание как таковое**» (24, 504); «время становится будущим <...> Прошедшее и настоящее тонут во времени будущего. <...> Это понятие (*Gedanke*) истории имеет своим содержанием будущее» (22, 293-294). Собственные идеи Болдырева формулируются им как комментарий или внутренний диалог с Когеном.

Само время, по Болдыреву, неподвижно «и смотрит вперед, в будущее». Но во времени протекают вещи и события, и этот «поток изменений» направлен в прошлое. И только то, что **сохраняется**, несмотря на свои изменения, что длится и не имеет конца или имеет конец лишь в будущем, может иметь историю. «История только там, где прошлое живет в настоящем» (5, 170). Болдырев использует когеновское понятие «сохранение», имея в виду, что проходящее, чтобы образовать историю, должно длиться и сохраняться в будущем: это «сохранение в изменениях» (5, 170). Как и почему изменения имеют место, нам становится понятно только тогда, когда мы осмысливаем смену вещей через их причинно-необходимую связь во времени. Каждая причина, по Болдыреву, проходит, но направлена в будущее, определяя будущие следствия: «всякое действие переносит нечто с действующего на предмет действия» (5, 171). А тем самым и само дейст-

вующее сохраняется и продолжается в предмете действия. Здесь Болдырев явно исходит из когеновской логической модели основополагающей связи, существующей между сохранением и будущим (25, 62–63, 154–155, 233–237; 32, 87–88), на которую ориентируется и сам Коген в своей философии религии, когда истолковывает «сохранение» как «новое творение», означающее «не что иное, как обновление сохранения» (28, 48). Болдырев следует Когену и в связывании понятия сохранения с понятием цели (28, 47–48).

Понятие истории, по Болдыреву, телеологично, т. е. историю можно мыслить только как связь между целью и рядом средств, ведущих к реализации цели. Цель при этом не только последний член в причинном ряду, но и «нечто большее» (5, 172). Она имеет практический характер и находится в будущем. Такую цель Болдырев предварительно определяет как идеал.

Возникает вопрос, если история мыслится телеологично, или целесообразно, можно ли вести речь о ее прогрессивном развитии, как это имеет место в эволюции природы и техники. Болдырев показывает, что в природе и технике цель находится в более или менее удаленном, но принципиально **достижимом** пункте. Но для понимания прогресса в человеческой истории эта модель не годится: «Цель истории, мыслимая как некоторая имеющая наступить действительность, есть не что иное, как утопия» (5, 172).

Для Когена утопия, всегда связанная с эвдемонизмом (25, 601), антиисторична, потому что история – это «идеальная мировая история», «идея будущего (*Zukunft*) человеческого рода под водительством Бога» (22, 295), а утопия – «лишь улучшенная действительность» (22, 293), «лишь **продолжение** настоящего или **повторение** прошлого, но не **новый** вид бытия» (23, 50). «Это новое, – добавляет Коген, – осуществляет себя в зарождении идеала в противовес любой действительности» (22, 293). В соответствии с этим Коген различает два вида утопий: «миф о золотом веке», включая «легенду о рае», что находится в «абсолютном **прошлом**» (22, 292), и эсхатологию, которая основывается на представлении о трансцендентном «потустороннем мире» (22, 293), или «небесном царстве» (20, 133) в будущем.

Болдырев же не только использует когеновскую классификаци типов утопий, но и дополняет ее. Он показывает, что утопия может быть связана как с прогрессом, так и с регрессом, если ее идеал помещен не в будущее, а прошлое или даже в настоящее. Подобно Когену, он различает **мечтательный** утопизм, в котором идеал находится в прошлом, в результате человек вообще отказывается от исторической деятельности; и **фанатический** утопизм, в котором идеал находится в будущем, следствием чего становится «беспощадное разрушение исторически данной действительности» (5, 173). К этим двум формам Болдырев добавляет еще две: **реалистический** утопизм, в котором идеал помещается в настоящее, вследствие чего «ход истории насильственно замораживается» (5, 175); и **эволюционный** утопизм, в котором указывается определенный поворотный пункт или событие в истории, начиная с которого человечество «может беспрепятственно шествовать к лучезарному будущему» (5, 176). В обеих первых теориях утопизма имеется, согласно Болдыреву, непреодолимый разрыв, «пропасть» между «данностью», т. е. наличной действительностью, и «заданностью», т. е. идеалом, поскольку здесь речь идет не о сохранении исторической действительности (настоящего), а об отрицании и «беспощадном разрушении» ее ради идеала (будущего) (5, 173).

Теория прогресса, как показывает Болдырев, отличается от чистого утопизма только тем, что в нем «сглажена» пропасть между действительностью и идеалом «постепенными нюансами исторического процесса» (5, 174). Но это отличает эти две теории только количественно, а не качественно. Представляется, будто добро в истории постоянно возрастает и в конце являет себя как абсолютное и единственно ценное. Из этого следует, что весь предшествующий исторический процесс имеет только «подготовительное значение», а все жившие в этот период поколения служат идеалу «просто средством, бессмысленным самим по себе» (5, 176).

В связи с таким толкованием прогресса Болдырев обращается и к понятию **максимализма**, определяя его в отличие от своих коллег из Вольфилы негативно: как стремление к всецелому, полному и немедленному воплощению идеала (5, 174), что неиз-

бежно ведет к фанатическому утопизму. Здесь цель и, соответственно, идеал рассматривается, с одной стороны, как отделенный от остального исторического процесса и противопоставленный ему временной отрезок, а с другой – как последняя точка, или член ряда, действительно завершающий этот ряд «в большем или меньшем удалении». В таком понятии «достижимого идеала» и заключается, согласно Болдыреву, антиисторичность утопизма (5, 182).

Что же понимает Болдырев под «идеалом»? Если идеал следует понимать как член ряда, то, по Болдыреву, не как последнюю точку, а как «точку в бесконечности», т. е. это «уже не точка, а направление, иначе говоря, закон ряда» (5, 182), «закон направления» (5, 183). Из этого следует, что идеал больше не находится в ряду исторических явлений, но наоборот ряд исторических явлений содержится в идеале. Историческое явление в свою очередь – это всегда член ряда. Явление, прибавляет Болдырев, только тогда **историческое** явление, если оно принадлежит этому ряду, подчинено его закону. Следовательно, идеал в истории нельзя мыслить отделенным от исторического ряда, как это имеет место в утопии. По-видимому, здесь Болдырев опирается на тезис Э. Кассирера, в котором тот сформулировал свою критику учения Риккерта об образовании понятий:

> Здесь не может возникнуть незаполнимой пропасти между «общим» и «частным» <...> Если представить себе частное как член ряда, а общее как принцип ряда, то становится сейчас же ясно, что оба эти момента, не переходя друг в друга и не смешиваясь между собой по содержанию, тесно связаны все-таки по своему функциональному значению (8, 258).

Нужно, однако, заметить, что Кассирер говорит здесь об образовании естественнонаучных понятий, но далее он показывает, что имеется «определенная **связь**» между естественнонаучными и историческими понятиями, т. е. «единая основная форма», и заключается она «**в понятии о ряде**» (8, 263).

Этический смысл понятия идеала Болдырев связывает с понятием человека и человеческого поступка (20, 134). Этическая цель отличается от технической тем, что последняя опосредована и всегда релятивна (5, 178), поскольку, осуществляясь в средст-

вах, сама может служить средством для последующей цели, а ее смысл находится вне ее. В сфере техники один человек может быть превращен другим человеком в средство, что имеет место в отношениях господства, рабства и эксплуатации. Чтобы техническую цель заменить этической, идеалом, нужно относиться к человеку не «только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (7, 169), что возможно только в сфере этической общности. Болдырев использует здесь еще одно когеновское понятие – «сочеловек» (*Mitmensch*), но объясняет его не любовью и социально-духовным страданием, как Коген (22, 159), а этическим «взаимоприравниванием», взаимным признанием и обобществлением воли и цели. Обобществленная цель превращается в абсолютную цель, в идеал, потому что люди отныне мыслят себя причастными этой цели, признавая друг друга ее представителями. В результате они отказываются от господства и эксплуатации, больше не являясь отдельными человеками, или «ближними» (*Nebenmenschen*), а становятся в «сочеловеками» (*Mitmenschen*), или «этическими личностями» (5, 179).

Итак, идеал, по Болдыреву, – это не нечто действительное, а задача, лежащая в бесконечности и осуществляющаяся только в едином человечестве, в «мировой истории» (5, 200). История же образует единство **вечного** идеала и **временной** действительности, которые, однако, не существуют отдельно друг от друга (5, 185). Дело в том, что исторические явления благодаря своей направленности на идеал и сохранению прошлого образуют временной ряд, над которым царит вечный идеал как «связь времен», охватывая все исторические явления (5, 184; 32, 158). Из этого, однако, не следует, что все события или люди могут рассматриваться как исторические явления: «Историчны лишь те люди и те эпохи, которые проникнуты священным безумием служения [идеалу]» (5, 204). Люди проявляют свою историчность через поступки, направленные на бесконечный, вечный, недостижимый идеал, на общее долженствование. Так действующие люди выступают как носители идеала (ср. с (9, 120)). Яркий тому пример – и здесь Болдырев совершенно солидарен с Когеном – еврейские пророки, которые были «первыми великими историками» (5, 188; 23, 308), а также «первыми и самыми глубокими носителями ис-

торического начала» (5, 196), т. е. идеала, который они связали с идеей Бога.

Искомый смысл истории – это, по Болдыреву, ее идеал, содержанием которого является «единое человечество», «человечество как нравственный организм» (5, 200). «История – это единая задача в бесконечно многих приближенных решениях» (5, 201).

4. Я. И. Гордин: понятие истории и максимализм

В 1921 г. к дебатам по проблеме истории присоединился Яков Исаакович Гордин (1896–1947), вернувшийся в Петроград из Ялты и продолживший прерванную учебу в Петербургском университете (33).

В 1921 – 1922 годах Гординым были написаны три сочинения, затрагивавшие проблему истории: доклад «Антроподицея», прочитанный 22 и 29 декабря 1921 г. в Философском кружке (18, 189)[1], и два доклада, прочитанных в Вольфиле: «Максимализм и идея конца» (30.04.1922)[2] и «Что такое современность?» (26.11.1922)[3].

В своем доклада о максимализме Гордин прямо ссылается на обсуждения, имевшие место в Вольфиле до его появления там, и косвенно, по-видимому, на доклад Болдырева[4]. В то время как в первом докладе Гордин пытается сформулировать собственное понятие истории на основе неокантианских моделей с целью обосновать свое понятие человека, то во втором докладе он обращается к проблеме конца истории. Исходный пункт размышлений Гордина образуют следующие положения:

---

[1] Рукопись на русском языке сохранилась в архиве Всемирного еврейского союза (Альянса) (6). Далее при цитировании указываются страницы рукописи по отсканированной архивом копии.

[2] Рукопись на русском языке (7). Далее при цитировании указываются страницы рукописи по отсканированной архивом копии.

[3] Этот текст, сфокусированный на «логическом духе истории», здесь рассматриваться не будет.

[4] Доклад Болдырева по проблеме истории хронологически располагается между двумя первыми докладами Гордина. Слышал ли Болдырев доклады Гордина, неизвестно, но весьма вероятно, что слышал.

История человечества и история Культуры понятия однозначные, синонимы. <…> обычно различают две истории. Историю Челов<ечества> и историю естественную. <…> Отождествление истории Челов<ечества> и истории естества – неправомерно. <…> Но и переживание разрыва, отрыва истории человеческой и истории вообще также неправомерно. <…> История человечества – это история сознания человечества. История природы – это история сознательности природы (6, 0004).

Гордин сам ссылается здесь на Когена, который связывает понятия сознания и сознательности между собой и в то же время их друг от друга отличает (27, 121). Эту объяснительную модель Гордин переносит на историю, причем приписывает природе сознательность как потенцию, как «предуготовленность к сознанию» в отличие от бессознательного. И делает он это с тем большим правом, что для Когена «сознание собственно только другое выражение истории. Сознание осуществляет только узкую историю человека» (22, 5). Под «природой» Гордин понимает природу биологического вида *homo sapiens* и подчеркивает, что можно готорить о человечестве и его истории только с появлением культуры (6, 0009).

Кроме Когена, Гордин обращается к Э. Ласку, а через него – к И. Г. Фихте. Согласно Ласку, фихтевская метафизика истории представляет собой попытку «схватить в непосредственном созерцании историю как целое, как “мировой план”» (35, 202) (ср. с (6, 0037)). И хотя Гордин не следует дальнейшим размышлениям Ласка об истории как процессе «развития ценностей» (35, 210)[1], он явно заимствует вновь озвученные Ласком мысли Фихте о синонимичности понятий истории и культуры (29, 102) и об «образе божием» в истории (30, 581) (ср. (35, 239)). В связи с последним замечанием Гордин уточняет свою концепцию:

История уже, конечно, может мыслиться лишь как история в Боге. <…> Но и бог может быть только богом истории. Вне истории, без истории нет бога. Только в раскрытии смысл бытийствует, только в истории бытийствует бог. <…> История беременеет богом – это процесс непрерывного, бесконечного боготворения (6, 0010–

[1] Гордин предпочитает говорить не о «развитии ценностей», а о «раскрытии смысла» (6, 0003, 0011, 0015, 0018 и далее).

0011). История есть история бога. Ее основной смысл, Первосмысл есть бог (6, 0010–0011).

Понятие «бог истории» напоминает не только о когеновском понятии «царство божие», которое «в строгом смысле» должно быть понято как «этический идеал» мировой истории (21, 48), но и о понятии Бога у В. С. Соловьева (15, 409). Хотя Соловьев и утверждает, что Бог историчен, он также замечает, что «Бог есть Бог истории не по Божеству Своему, а по человечеству» (15, 410). Гордин же делает следующий шаг и поясняет, что бог по всему его существу, или, по словам Соловьева, «по Божеству Своему» историчен. У Гордина есть и понятие для обозначения этого феномена – «Человекобожество» в отличие от «Богочеловечества» у Соловьева (16, 169). Подобной перестановкой словообразующих корней Гордин пытался, по-видимому, подчеркнуть *философский*, в отличие от мифического, смысл этого понятия. Гордин определяет это понятие подобно Соловьеву как единство вечного человечества с точки зрения его природного и божественного смысла (6, 0009, 0038). Гордин подчеркивает, что понятие бога используется им «чисто формально» (6, 0010). Учитывая все названные выше положения, можно сказать, что под «смыслом» и «богом» Гордин понимает идеал. Это подтверждается размышлениями Гордина в тексте доклада о максимализме, где он смысл прямо связывает с этическим идеалом, а кроме того, осмысливает сознание (даже эстетическое) на основе морали. Автономная, чистая, нравственная направленность сознания требует проведения принципа по типу ряда, в котором цели и средства должны быть адекватны друг другу, т. е. средство в своем нравственном содержании должно соответствовать моральному содержанию цели, цель должна быть оправдана средствами, а не наоборот (7, 0054).

История понимается Гординым как бесконечная. Следуя за Когеном, Гордин категорически отвергает как эсхатологию, так и креационизм (22, 341), потому что они противоречат сущности истории (6, 0011). Гордин демифологизирует идею эсхатологии и превращает ее в идею творческой работы, включая самосозидание в культурном процессе. Конец истории может пониматься только как регулятивная идея. Таким образом, конец – вовсе не

абсолютный конец, а путь, метод, принцип культурного творения, правило, которое определяет конкретные формы историко-культурной деятельности.

Опираясь на такое понятие конца истории, Гордин пытается реабилитировать и понятие максимализма, и связанное с ним понятие прогресса. Максималистическое настроение, по Гордину, – это страстное стремление к идеалу, характерное для культуры и истории. Это настроение, эта «любомь к бесконечному», подвигает человека на поступок и «участие в идеале», т. е. к прогрессу. В каждом таком поступке нечто совершается, но не завершается, потому что завершение может быть только задачей, идеалом. Исходя из этого, Гордин формулирует понятие «критического максимализма», «максимализма без эсхатологии» (7, 0043).

> Максимализм в этом аспекте и есть мировоззрение примата, первенства конца как идеала, когда идеал – сама безмерность непрерывно становится мерой конкретного действия, когда каждый шаг действия пронизан переживанием вечностной безмерности (7, 0040).

Оба доклада о концепции истории Гордин заключает размышлением о трагизме культуры и о храбрости как добродетели. Гордин обозначает храбрость как «добродетель мировой истории» (ср. (26, 558)). Эта храбрость, однако, «не храбрость отчаяния», а «веселая храбрость творчества жизни» (7, 0066). Причину «трагизма» культуры Гордин видит в непреодолимой диспропроции человеческих (индивидуальных) достижений, с одной стороны, и творчества культуры человечества как вечного и бесконечного боготворения, в котором завершение может быть понято только как задача, с другой (6, 0047).

В заключение следует отметить, что оба русских неокантианца Н. В. Болдырев и Я. И. Гордин вслед за Кантом и Когеном следуют традиции Просвещения и ее телеологичкиого толкования культуры как сознательного процесса раскрытия заложенных в человеческой природе задатков (Кант) или содержаний (Коген). Их концепции хотя и зависимы от объяснительных моделей немецких неокантианцев, но одновременно ясно демонстрируют, какой активной творческой переработке неокантианские идеи подверглись на русской почве. Эта креативность обосновывает, в

свою очередь, не только их историческое, но и современное значение, во-первых, с точки зрения интеллектуальной ситуации в России, поскольку русские неокантианцы актуализировали и популяризировали **рационалистическое** и **критическое** философствование Канта и неокантианцев. Русские неокантиански ориентированные философы усваивали высоко дифференцированный философский язык и научно-методологические подходы кантианства и неокантианства к философским проблемам и тем самым обсепечивали возможность занятий «научной философией» для молодых поколений философов в России. Во-вторых, эти концепции имеют значение и для исследований учений немецких неокантианцев, поскольку показывают силу воздействия тех или иных идей в процессе рецепции в контексте другой философской традиции, при этом помогая раскрывать до сих пор не замеченные продуктивные аспекты, казалось бы, хорошо известных теорий.

Литература

1. *Белоус В. Г.* ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. Кн. 1: Предыстория. Заседания. М., 2005.
2. *Белоус В. Г.* ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. Кн. 2: Хроника. Портреты. М., 2005.
3. *Белый А.* Памяти Александра Блока // *Белый А., Иванов-Разумник Р. В., Штейнберг А. З.* Памяти Александра Блока. Томск, 1996.
4. *Болдырев Н. В.* Смысл истории и прогресс // *Болдырев Н. В., Болдырев Д. В.* Смысл истории и революция / Сост., вступ. ст. и примеч. *М. Б. Смолина*. М., 2001.
5. *Гордин Я. И.* Антроподицея // AIU France. AP 13. Boîte 4, n. CIII. В печати: *Гордин Я. И.* Антроподицея / Публ. *Н. А. Дмитриевой* / Коммент. *М. В. Вогмана, Н. А. Дмитриевой* // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2010/2011 [10] / Ред. *М. А. Колеров, Н. С. Плотников*. М., 2013.
6. *Гордин Я. И.* Максимализм и идея конца // AIU France, AP 13. Boîte 4, n. XCIX. Готовится к публикации.
7. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. В 4-х тт. / Ред. *Н. В. Мотрошилова, Б. Тушлинг*. Т. 3. М., 1997.

8. *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М., 2006.
9. *Лавров П. Л.* Исторические письма // *Лавров П. Л.* Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т. Т. 2. М., 1965.
10. *Лаппо-Данилевский А. С.* Методология истории. М., 2006.
11. О мессии. Эссе по философии культуры Р. Кронера, Н. Бубнова, Г. Мелиса, С. Гессена, Ф. Степуна. СПб., 2010.
12. Петербургское философское общество (Хроника) // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922, № 2.
13. *Риккерт Г.* Отзыв на диссертацию М. М. Рубинштейна: «Логические основы системы Гегеля и конец истории» (1905) // *Рубинштейн М. М.* О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / Ред. *Н. С. Плотников, К. В. Фараджев*. Т. 2. М., 2008.
14. *Рубинштейн М. М.* Логические основы системы Гегеля и конец истории // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 80(5).
15. *Соловьев В. С.* Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. Кн. 38 (3).
16. *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В. С.* Сочинения в двух томах. Т. 2 / Сост., примеч. *Н. В. Котрелева, Е. Б. Рашковского*. М., 1989.
17. *Трубецкой Е. Н.* Максимализм // *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни / Ред. *А. П. Полякова, П. П. Апрышко*. М., 1994.
18. Философский кружок при Петроградском университете (Хроника) // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922, № 3.
19. *Яковенко Б. В.* История русской философии / Пер. с чеш. / Общ. ред., послесл. *Ю. Н. Солодухин*. М., 2003.
20. *Bienenstock M.* Ist der Messianismus eine Eschatologie? Zur Debatte zwischen Cohen und Rosenzweig // Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung? / Hrsg. v. *M. Bienenstock*. Würzburg, 2007.
21. *Cohen H.* Das Gottesreich (1914) // *Cohen H.* Werke. Bd. 16: Kleinere Schriften V (1913–1915) / Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar an der Universität Zürich unter der Leitung v. H. Holzhey / Engeleitet v. *H. Wiedebach*. Hildesheim – Zürich – New York, 1997.
22. *Cohen H.* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, 1919.
23. *Cohen H.* Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin, 1907.

24. *Cohen H.* Werke. Bd. 2: Kants Begründung der Ethik / Hrsg. v. *H. Cohen-Archiv* / Einl. v. *P. Müller*. Hildesheim – Zürich – New York, 2001.
25. *Cohen H.* Werke. Bd. 6: System der Philosophie I: Logik der reinen Erkenntnis, 2. verb. Aufl. (1914) / Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv... Hildesheim – Zürich – New York, 2005.
26. *Cohen H.* Werke Bd. 7: System der Philosophie II: Ethik des reinen Willens (1907) / Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv... / Introd. by *S. S. Schwarzschild*. Hildesheim – Zürich – New York, 1981.
27. *Cohen H.* Werke. Bd. 8: System der Philosophie III: Ästhetik des reinen Gefühls (1912) / Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv... / Einl. v. *G. Woland*. Hildesheim – Zürich – New York, 1982.
28. *Cohen H.* Werke Bd. 10: Begriff der Religion im System der Philosophie (1915) / Hrsg. v. Hermann-Cohen-Archiv... / Einl. v. *A. Poma*. Hildesheim – Zürich – New York, 1996.
29. *Fichte J. G.* Das System der Sittenlehre (1812) // *Fichte J. G.* Nachgelassene Werke. Bd. III / Hrsg. v. *J. H. Fichte*. Bonn, 1835.
30. *Fichte J. G.* Excurse zur Staatslehre. I. Über Errichtung des Vernunftreiches (1813) // *Fichte J. G.* Sämmtliche Werke Bd. VII, 3. Abt.: Populärphilosophische Schriften 2 / Hrsg. v. *J. H. Fichte*. Berlin, 1846.
31. *Fiorato P.* Geschichtliche Ewigkeit: Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens. Würzburg, 1993.
32. *Fiorato P.* Notes on Futur and History in Hermann Cohen's Anti-Eschatological Messianism // Hermann Cohen's Critical Idealism / Ed. by *R. Munk*. Amsterdam, 2005.
33. *Gordin J.* Écrit. Le renouveau de la pensée juive en France / Textes réunis et présentés par M. Goldmann, avec préface de L. Askénazi. Paris, 1995.
34. *Hessen S.* Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. Berlin, 1909. (Kant-Studien: Ergänzungshefte; H. 15.)
35. *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen – Leipzig, 1902.

Философия сознания М. Мамардашвили: говорить о сознании на языке самого сознания

Гаспарян Д. Э.

Аннотация. *Исследование представляет собой попытку систематического изложения некоторых взглядов выдающегося российско-грузинского философа Мераба Мамардашвили на природу сознания. В статье раскрывается ряд ключевых пунктов его ис-*

следовательской работы, непосредственно посвященных философии сознания. При этом задачей настоящего исследования явилась не только презентация взглядов М. Мамардашвили, но и включение его идей в современные дискуссии по философии сознания, весьма активно ведущиеся в последние несколько лет в России.

Практически все исследователи наследия Мераба Мамардашвили единодушны в том, что главной темой его философии была проблема человеческого сознания. Даже те его философские исследования, которые посвящены другим темам и авторам: книги и лекции о Канте («Кантианские вариации»), Декарте («Картезианские размышления»), Прусте или античных философах менее всего представляют собой простое историко-философское изложение их взглядов. Скорее они представляют собой опыты личных раздумий Мераба о том, как возможно сознание в мире и чем оно, в конечном итоге является.

Мамардашвили всегда полагал, что вопрос о сознании в философии предваряет прочие. Стремление понять сознание вызвано «желанием дойти до какого-то доступного нам сейчас предела <…> в поисках основы своего сознательного существования» (1, 16). Он также говорил, что способность человека к философии связана с тем, что человек наделен сознанием – изначально метафизическим опытом пребывания в мире. Между тем, как замечал он далее, трудоемкость процесса понимания того, «что есть сознание?» связана с двумя взаимосвязанными причинами. Во-первых, понимание сознания есть задача почти невыполнимого выхода за пределы самого сознания. А во-вторых, для того, чтобы понять, что такое сознание приходится вначале понять, что им не является.

Наверное, наилучшей преамбулой к демонстрации его позиции послужит знаменитые вступительные слова М. Хайдеггера к своей лекции «Что такое метафизика?», начатой так:

> Что такое метафизика? Вопрос будит ожидание, что разговор пойдет о метафизике. Мы от него воздержимся. Вместо этого разберем определенный метафизический вопрос. Тем самым мы смеем, очевидно, перенестись непосредственно в метафизику. Только так мы дадим ей настоящую возможность представить саму себя (3, 121–122).

В этом известном высказывании Хайдеггер хочет сказать, что при всем своем желании он не может рассказать «что такое метафизика», он не может говорить «о» метафизике – он может ее разве, что предъявить и показать, как своего рода перформатив. То же самое Мамардашвили подразумевает в отношении сознания – пытаться говорить «о» сознании бессмысленно, т. к. при этом мы будем пользоваться тем же самым сознанием – других познавательных инструментов у нас нет. Предметом сознания является само сознание. Таким образом, Мамардашвили выступает против такого способа исследования, когда мы считаем, что у нас есть сознание, как некий объект изучения и есть некий загадочный метаязык, сам не совпадающий с сознанием, и на котором мы можем поговорить о «сознании-объекте». Например, у нас есть сознание, и есть язык нейронных коррелятов, который его порождает. Или есть сознание и есть С-волокна, которые совпадают с сознанием. Оба этих метода есть примеры редукционистских способов, пользуясь которыми, мы как бы говорим о сознании на языке физических процессов и событий. Стратегия редукционизма не очень устраивает Мамардашвили и взамен ее он предлагает свою – согласно ей, следует говорить о сознании на языке самого сознания. Если невозможно работать с сознанием объектно, то можно работать с его пониманием. Мамардашвили говорил, что философская работа с сознанием предполагает выполнение непрямого опыта, а теория сознания должна быть метатеорией, в которую вовлечено метасознание.

Чтобы ухватить эту его установку, важно понять следующее. Несмотря на то, что сознание является столь популярной темой, которой все время занимаются, часто эти занятия, как говорит Мамардашвили в своей совместной с Александром Пятигорским работе «Символ и сознание», нацелены скорее на то, чтобы «избавиться от сознания», т. е. попросту устранить его. Основной вектор манипуляций с сознанием со второй половины XX века заключаются в том, чтобы либо свести его к физиологическим предпосылкам, либо свести к неким другим объективным формам (например, социальным или лингвистическим отношениям). Как говорит Мамардашвили, эти «занятия с сознанием» тем не менее, имеют примерно одну цель – растворить сознание в каких-нибудь

объективных процессах и потому больше походят на «борьбу с сознанием». Метафора «борьба с сознанием» впервые встречается в совместном труде Мамардашвили и Пятигорского:

> Особую роль играет некоторая внутренняя отрицательная способность, выражающаяся в своего рода «борьбе с сознанием». Борьба с сознанием происходит от стремления человека к тому, чтобы сознание перестало быть чем-то спонтанным и самодействующим (1, 28, 29).

Как мы уже поняли, Мамардашвили не разделяет редукционистские стратегии понимания природы сознания. Он говорит следующее:

> человек <…> обладает сознанием. А это значит, что он имеет возможность переживать, испытывать как раз те вещи или состояния, которые естественным образом, в качестве продукта, скажем, какого-либо физиологического механизма, получить нельзя (2, 69).

Психофизический редукционизм не устраивает Мамардашвили еще и потому, что философия, по его мнению, должна заниматься только такими предметностями, которые являются непосредственными данностями сознания, являются его ближайшим объектом. На постулирование в качестве объекта философского анализа имеют право лишь те конструкции, которые могут стать непосредственным сознательным опытом – опытом понимания. Между тем, знание о функционировании нейронных коррелятов таковым опытом стать не может – его нельзя пережить как данность своего собственного сознания.

Еще одна теория редукции сознания – к языку – также представляется Мерабу ошибочной. Несмотря на то, что понимающий опыт сознания протекает в языковой форме, мы не можем заключить об однозначном совпадении языка и мышления. Для того чтобы существовать, язык не нуждается в индивидуальном сознании, т. к. он попросту не нами создан. Кроме того, само по себе оперирование языком еще не говорит о присутствии сознания. Владение языком обладает колоссальным автоматическим и инерционным потенциалом и в этом смысле, может протекать по своим собственным сугубо лингвистическим законам, не вовлекающим феноменологический опыт сознания. В частности, в работе «Символ и сознание» мы читаем следующее:

Можно предположить, что какие-то структуры языкового мышления (механические) связаны скорее с отсутствием сознания, чем с его присутствием. <…> Текст может быть порожден [сознанием. – *Д. Г.*], между тем как сознание не может быть порождено никаким лингвистическим устройством, прежде всего потому, что сознание появляется в тексте не в силу каких-то закономерностей языка, т. е. изнутри текста, но в силу какой-то закономерности самого сознания (1, 38).

Итак, во всех тех случаях, когда мы говорим о функциональной, лингвистической или любой другой активности сознания, вопрос заключается в том, сводится ли она к самому сознанию или есть его деятельное проявление. Мамардашвили говорит, что данные состояния причастны сознанию, но к нему не сводятся. Сознание присутствует в этих состояниях, но сумма этих состояний еще не есть сознание. Скорее каждое из этих состояний является уже «не вполне сознанием». Мамардашвили, впрочем, не утверждает, что существует некое субстанциальным образом понятое сознание, которое затем проявляется в различных регистрируемых и наблюдаемых состояниях – ему важно подчеркнуть, что еще до того, пока мы приступим к сознанию, начав изучать его в качестве «объекта», сознание уже есть и делает возможным всю исследовательскую процедуру. Сознание всегда опережает процедуру его объективации, и потому попросту не является объектом и не может рассматриваться в качестве такового.

Когда мы создаем различного рода теории сознания, мы не всегда замечаем сопутствующие этому серьезные трудности. Мамардашвили хочет сказать, что подобные трудности возникают тогда, когда мы пытаемся, создавая теории сознания, объяснять сознание с помощью не-сознания. Например, физикалистские теории сознания, редуцирующие сознание к работе мозга, как будто бы занимают позицию превышающую опыт сознания и стремятся дать ему физическое объяснение. При этом речь идет о том, чтобы говорить на языке физики и на этом языке объяснять сознание. Но это невозможно, говорит нам Мамардашвили, т. к. физик как исследователь, наделен сознанием, а его физическая картина или теория имеет смысл только внутри понимающего этот смысл опыта. Поэтому поставить перед собой задачу гово-

рить о сознании не на языке самого сознания означает сформулировать парадокс.

По мнению Мамардашвили, такие программы изучения сознания, которые пытаются говорить о сознании на языке физики, социологии или психологии, в каком-то смысле стараются от самого сознания избавиться. Так происходит потому, что они пытаются заменить сознание физикой, социальными отношениями или психическими автоматизмами. Если угодно, все теории сознания, которые стремятся свести сознание к чему-то еще, «по дороге» теряют само сознание. Все концепции философского редукционизма (сознания) имеют одну общую черту – у них не получается показать «что», собственно, редуцируется. И тогда вся работа редукциониста сводится к помещению сознания в черный ящик и наблюдению процессов, сопровождающих пребывание загадочного объекта в ящике. Но при такой исследовательской практике сознание остается попросту не понятым.

Мамардашвили важно показать: не так опасно расписаться в своем непонимании сознания – в конечном итоге, если мы приведем к выводу, что сознание относиться к числу загадочных сущностей, исчерпывающее объяснение которых недостижимо в силу определенных причин, то большой вины философа в этом не будет. По большому счету, в истории философии такое случалось не раз: философ имеет право объявить, что решение той или иной проблемы не может быть выполнено, если только он покажет и докажет с чем это связано. Самый яркий пример такой философской работы – кантовские антиномии или витгенштейновский невозможный выход за границу мира (языка). Гораздо, опаснее, если философ принимает за разрешение одной проблемы решение другой и, в действительности, незаслуженно приписывает себе лавры победителя. В случае с редукционистскими философиями мы имеем дело с чем-то подобным. После сложных и пространных редукционистских манипуляций, сознание остается такой же мистической сущностью, как было до начала исследования, однако редукционисту кажется, что ему удалось объяснить сознание, в то время, как он лишь описал нечто ему (сознанию) сопутствующее.

Трудно не заметить, как хитро ведет себя сознание, когда мы пытаемся обусловить его чем-либо. Допустим, речь идет о психофизиологическом обусловливании – деятельность мозга обусловливает опыт сознания. Что здесь не так? Простая логика не позволяет нам удержать эту конструкцию в непротиворечивом виде. Мы вынуждены сказать: даже если мозг индуцирует сознание, вся эта схема существует в сознании, она дана как сознательный опыт. Еще один вариант обусловливания: допустим, мы говорим, что социальные роли, общественные механизмы или какие-либо культурные паттерны являются причиной возникновения сознания. Здесь будет работать та же логика инверсии: для реализации социальных ролей уже требуется сознательный опыт. Наконец, можно сказать, что сознание есть следствие или результат языка – но и здесь будут трудности, т. к. для того, чтобы пользоваться языком, следует понимать содержащиеся в нем смыслы, а осмысленность уже предполагает сознание. Вывод отсюда можно сделать следующий: сознание устроено так, что всегда уже присутствует в том, что полагается в качестве его причины.

Таким образом, Мамардашвили подразумевает следующее: крайне трудно разделить то «сознание», о котором мы пытаемся поговорить, от того сознания, которое делает возможным сам разговор. Так, смысл высказывания о том, что сознание индуцируется физической активностью мозга сам по себе не физичен. Смысл по определению является частью сознательного опыта и, в определенном смысле, всегда частью моего опыта. Сознание, в свою очередь, не элиминируемо и не редуцируемо – его нельзя изъять из какого бы то ни было субъективного опыта, даже из опыта полного отказа от сознания. Попытка полностью отрицать сознание будет еще одним его смысловым модусом и проявлением, ведь отрицание сознания включает в себя некоторое понимание сознания, удержание его в качестве квазиобъекта, во-первых, и бытие им самым в момент осознания происходящего, вовторых. Наконец, надо быть самим этим сознанием, если угодно в сознании, чтобы осмысленно отрицать его.

Таким образом, в попытке создать теорию сознания можно обнаружить принципиальную невыполнимость его редукции. К

чему бы мы ни сводили сознание, мы придем к самому сознанию – мы все время будем ходить по кругу, все время упираться в него, безуспешно пытаясь дать ему определение. Мы всегда будем упускать из виду то, что и обеспечивает эффективность наших стараний.

В конечном итоге все теории, пытающиеся объяснять сознание через то, что им не является, упускают из виду, что тематизация того, что не есть сознание, может быть выполнена только самим сознанием. «Сознание сознания» есть конструкция столь шаткая, что мы сразу понимаем всю безнадежность наших усилий. Если всякая исследовательская рефлексия над сознанием совпадает с самим сознанием, то очевидно, что продвинуться в таком исследовании у нас вряд ли получится.

Но, если сознание так упорно сопротивляется разговору о себе на любом другом языке, кроме как на своем собственном, то приходится признать, что лучший способ описания сознания будет тот, который будет принадлежать самому сознанию.

В связи с этим Мамардашвили утверждает, что никакая теория сознания невозможна именно потому, что сознание никогда не может стать для нас объектом. Это связано с двумя главными причинами. Во-первых, любая попытка его описания «уже содержит в себе те условия и средства, происхождение которых как раз и должно быть выяснено» (1, 42). Во-вторых, для того, чтобы осознать сознание, его надо приостановить. «Сознание становится познанием, и на это время перестает быть сознанием» (1, 43).

Но если создание теории сознания, отвечающей стандартным правилам, настолько затруднено, то, принимая во внимание названные трудности, можно попытаться построить некую особую теорию сознания, которую Мамардашвили назовет метатеорией сознания. Метатеория сознания – это теория понимания, а не объяснения сознания. Понятие «метатеории» вводится специально для того, чтобы противопоставить «теорию» понимания сознания любой другой нормальной теории. Строго говоря, метатеория сознания, является ненормальной теорией. В ней мы не пытаемся говорить о сознании на языках, отличных от языка сознания (например, языках нейронных коррелятов или функциональных состояний), но проблематизируем сознание в пределах самого

сознания. В случае метатеории, о которой говорит Мамардашвили, можно попробовать разъяснить особые свойства, не ухватываемые обычной теорией. Под особыми свойствами Мамардашвили понимает те, в которых объект рассмотрения тождественен данной интерпретации. «Способ описания» и «то, что описывается» оказываются принципиально неотличимыми друг от друга. Подобные эффекты, как правило, ускользают от изучения традиционными теориями, где есть четкое разделение на «объект» и «язык его описания» и должны быть рассмотрены в рамках специальной метатеории. В ней нужно применить процедуру интерпретации, причем такую, при которой различие между интерпретацией и ее объектом снимается. При таком подходе описание совпадает с тем, что описывается; «что» является также и «как». Для Мамардашвили это свойство (свойство совпадения) является очень важным. Практически он утверждает, что оно является важнейшим признаком сознания. Везде, где мы имеем дело с совпадением предмета и способом его описания, мы встречаемся с опытом сознания. Иными словами, опыт сознания принципиально перформативен. Вспомним, как устроены перформативные высказывания – мы говорим «клянусь» или «обещаю» и самими этими высказываниями действуем: утверждаем клятву или обещание. Форма этих высказываний совпадает с содержанием – нет необходимости разворачивать эти высказывания, для того, чтобы они исполнили свою функцию. Более того, если мы попытаемся подобное разворачивание совершить, то увидим, как они превращаются в бессмысленные тавтологии – мы должны будем говорить «обещаю, что обещаю» или «клянусь, что клянусь». Последующее же развертывание перформативных высказываний и вовсе приводит к проблеме бесконечного регресса – фразам типа «клянусь, что клянусь, что клянусь и т. д.» и «обещаю, что обещаю, что обещаю и т. д.». Эти особенности перформативов наилучшим образом передают то, что характерно для опыта сознания. Акты сознания имеют перформативную природу – «что» моей мысли дано мне, как мыслящему эту мысль, также и в качестве своего «как». Строго говоря, «что» я мыслю и «как» я мыслю совпадают, т. к. мое «как» мысли есть также и мое «что». Разумеется, я могу уточнить свою мысль, увидеть скрытый в ней смысл,

дать необходимые ей пояснения, но это будет уже другая мысль (мысли), также совпадающая в своем «что» и «как». К явлениям подобного типа и должна применяться метатеория, а не теория. Кроме того, в книге «Символ и сознание», мы читаем: «там, где есть такое свойство [свойство перформатива – *Д. Г.*], мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание» (1, 40).

Итак, нам известен, по крайней мере, начальный этап работы с сознанием: наблюдение и описание, а не объяснение. Исследование сознания, которое предпринимает Мамардашвили, есть попытка рассуждения о сознании на языке сознания, без использования наиболее известных на сегодняшний день редукционизмов – к телу, языку или культурному опыту. В каком-то смысле Мамардашвили намерен редуцировать сами редукционизмы, для того, чтобы могло открыться некое поле «чистого» метатеоретического описания сознания. Если невозможно работать с сознанием непосредственно, то следует попытаться работать с пониманием сознания. Метатеория, в таком случае, есть такая специфическая «квази-теория», практикуя которую, мы отдаем себе отчет в том, что сознание выступает тем нечто, «в чем» мы всегда и неустранимо находимся, и которое нельзя ни объективировать, ни отчудить. Можно лишь продолжать им быть, пытаясь ухватить себя в актах понимания.

Таким образом, философия сознания для Мамардашвили, есть философия, балансирующая на грани невыразимого, попытка описания неописуемого. Это некая, как говорит сам Мамардашвили, «невозможная возможность». Но если эту почти невыполнимую задачу и можно как-то выполнить, то только, не покидая пределов сознания, и не пытаясь его объяснять через сведение к не-сознанию. Мы не умеем объяснить наше мышление, поскольку при этом мы его лишь воспроизводим. Но если сознание нельзя объяснить, то его можно постараться понять.

Таким образом, притом, что в самом вопросе «что такое сознание?» сознание удостоверяет свою неустранимость, опыт сознания не может быть объяснен, но лишь возобновлен.

Литература

1. *Мамардшвили М., Пятигорский А.* Символ и сознание. М., 1997.

2. *Мамардашвили М.* Стрела познания: Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.
3. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Лекции о метафизике. М., 2000.

Немецкая классическая философия: истоки, история, рецепции

Проблема психофизического взаимодействия у Хр. А. Крузия

Харитонова А. М.

Аннотация. *Следствием картезианской метафизики, постулирующей дуализм субстанций, явилась проблема психофизического взаимодействия. Долгое время теория предустановленной гармонии считалась наиболее убедительным способом объяснения взаимной связи души и тела и получила широкое распространение благодаря Хр. Вольфу. Однако к середине XVIII в. общепризнанной становится теория естественного влияния или influxus physicus. Известный антивольфианец Хр. А. Крузий одним из первых представил подробное и систематическое разъяснение инфлюкционистской модели взаимодействия субстанций.*

Профессор теологии в Лейпциге Христиан Август Крузий (1715–1775) являлся одним из наиболее известных критиков вольфианской системы. Он «исходил из принципиального различия философского и математического методов познания» и считал метафизическую систему Хр. Вольфа «иллюзорной систематикой» (3, 91). К числу его основных сочинений относятся «Набросок необходимых истин разума» (1745 г.), содержащий его метафизические взгляды, а также «Путь к достоверности и надежности человеческого познания» (1747 г.), где изложены основы его логического учения.

Одной из важнейших проблем, с которой столкнулся Крузий и которая имела не только философское, но и общее культурное звучание, явилась проблема взаимодействия субстанций как ощутимое следствие картезианской метафизики. Мыслящая и протяженная субстанции признавались взаимоисключающими, при этом материя отождествлялась с пространством, вследствие чего пустота оказывалась исключенной – соответственно, передача движения осуществляется только при непосредственном взаимодействии двух тел. Это еще больше осложнило вопрос о том, как

происходит взаимодействие между душой и телом. К концу XVII в. сформировалось три основных способа его решения – теория естественного влияния, приписываемая схоластам, теория окказиональных причин, разрабатываемая последователями Р. Декарта, и теория предустановленной гармонии, сформулированная Г. В. Лейбницем и получившая особую популярность благодаря сочинениям Вольфа.

Крузий был одним из первых мыслителей, которым удалось не только указать на проблемы, содержащиеся в теории предустановленной гармонии, но также противопоставить ей тщательно разработанную теорию естественного влияния. При этом он единственный из наиболее влиятельных сторонников этой теории, к которым принято относить также И. Кр. Готтшеда и М. Кнутцена, кто не являлся вольфианцем и намеренно противопоставлял себя ему.

В наиболее разработанном виде теория физического влияния или реальной взаимосвязи, как называет ее Крузий, представлена в его «Логике», где он зачастую ссылается на те или иные положения, уже доказанные в опубликованной ранее «Метафизике». Подобно тому, как это делает Вольф в своей «Немецкой метафизике», Крузий разбирает все три основные теории. При этом в обоих случаях основная дискуссия разворачивается при обсуждении теорий предустановленной гармонии и естественного влияния. Аргументы против теории предустановленной гармонии Крузий разделяет на несколько групп и подчеркивает необходимость различать версию Лейбница и различные версии его последователей. В связи с этим в дальнейшем будут представлены три позиции в отношении критики и защиты каждой из теорий – Лейбница, Вольфа и самого Крузия.

Формулировка проблемы

Для Лейбница проблема психофизического взаимодействия возникает следующим образом: «я думал, что вхожу в гавань; но, когда я стал размышлять о связи души с телом, я очутился как бы брошенным в открытое море. Ибо я не находил никакого средства ни для объяснения того, каким образом тело может заставить что-либо проникать в душу или наоборот, ни того, каким образом одна субстанция может иметь общение с другой сотворенной

субстанцией» (5, 277). Вольф ставит вопрос так: «нужно исследовать, откуда возникает согласование души и тела друг с другом и почему душа всегда производит именно те мысли, которые приноравливаются к наличному состоянию тела» (2, 303). Крузий, в свою очередь, задается вопросом об «основании того, что ощущения подстраиваются под состояние тела» (9, 116).

За исключением Лейбница, оба других мыслителя не используют понятие субстанции. Это может быть связано с тем, что понимание субстанции во всех трех случаях разнится, а также тем, что все они отличаются от известного картезианского подхода. Формулировка Крузия указывает то, что его и Вольфа объединяет ряд общих представлений: во-первых, это трактовка понятия «ощущение», а именно приписывание ощущений душе, а не телу. Во-вторых, общим для них является утверждение, что доступный нам опыт недостаточен для того, чтобы прояснить эту проблему: опыт говорит лишь о том, что изменения сосуществуют или следуют друг за другом, т. е. дает представление лишь о темпоральном, но не о причинном происхождении изменений.

Критика теории окказиональных причин

Окказионализм критикуется всеми тремя авторами. Эту систему приписывают Декарту или его последователям, которые в качестве решения проблемы психофизического взаимодействия указывают на непосредственное воздействие Бога. Они утверждают, что ни одна сотворенная субстанция не может воздействовать на другую, и происходящее изменение в душе или теле является лишь поводом для того, чтобы Бог произвел соответствующее изменение в другой субстанции. При этом окказионалисты не признают не только взаимодействия между субстанциями, но и того, что субстанция обладает силой, производящей изменения внутри нее самой.

Лейбниц считает подобное объяснение неудовлетворительным прежде всего потому, что фактически речь идет о постоянно происходящем чуде, а также используется «общая причина», хотя решение «можно было бы извлечь из области вторичных причин» (5, 277). При этом он согласен с тем, что «говоря в строго метафизическом смысле, реального влияния одной сотворенной субстанции на другую не существует». Вольф также использует это

возражение – если все изменения происходят благодаря непосредственному участию Бога, это означает, что ни душа, ни тело не обладают собственной силой, а то, что не имеет основания в сущности и природе той или иной вещи, есть не что иное как чудо, что противоречит принципу достаточного основания. К тому же окказионалисты не понимают природы простых вещей – если принять их систему, придется признать также, что душа не обладает собственной силой и не может порождать мысли и представления (однако Вольф доказывает, что душе присуща единственная сила, – представлять мир – из которой выводятся все прочие ее способности). Наконец, Вольф отмечает, что эта система противоречит целому ряду физических законов, а именно законам движения и сохранения одинакового количества силы в природе (2, 304–305).

С точки зрения Крузия, система окказиональных причин выглядит неубедительно хотя бы потому, что даже если мы отрицаем наличие у души силы, способной вызывать в теле движение, все-таки она должна обладать силой управлять определенными движениями тела, однако мыслители, разделяющие эту позицию, стремятся если не опровергнуть, то всячески ограничить собственно человеческую деятельность. Он приводит наиболее развернутую аргументацию, опровергающую окказионализм. Во-первых, он отсылает к ряду параграфов своей «Метафизики», где опровергаются те принципы картезианской системы, которые приводят к подобной теории. В них он доказывает необходимость наличия взаимного влияния между материей и духом, которая следует из положения о том, что все конечные вещи могу воздействовать друг на друга только посредством передачи движения. Во-вторых, так же как и Вольф, Крузий использует аргумент Лейбница – нет никакой необходимости привлекать для объяснения психофизического взаимодействия божественное вмешательство, так как можно найти лучшее и более простое объяснение, находящееся в рамках физических законов. Согласно Крузию, в качестве следствия данной теории нам придется признать, что Бог является причиной греха или, по меньшей мере, способствует тому, что человек совершает бесчестные поступки – первое следствие совершенно нелепо, в то время как второе не соответствует

божественной святости. Более того, из нее следует, что Бог является причиной человеческих заблуждений и ошибок, что противоречит его природе. Наконец, соглашаясь с этой теорией, мы также вынуждены признать, что животные, лишенные разума, представляют собой исключительно машины, однако такое положение, с точки зрение Крузия, совершенно нелепо.

Критика теории естественного влияния в пользу теории предустановленной гармонии

Лейбниц, а вслед за ним и Вольф, рассматривают теорию естественного влияния как наследие схоластической философии[1]. Ее основной тезис, который подвергается критике, заключается в утверждении возможности непосредственного воздействия субстанций друг на друга, т. е. изменения, протекающие в душе, являются причиной изменений в теле, и наоборот.

Лейбниц выдвигает два основных возражения: во-первых, данная теория нарушает закон сохранения количества сил в природе, во-вторых, само допущение, что некое свойство может быть передано от одной субстанции к другой, абсурдно. Первое возражение исходит из того, что если душа может вызывать движение в теле, то в природе возникает движущая сила, которой ранее не было. При обратном воздействии имеет место уменьшение количества силы, так как телесное движение порождает мысль, не создавая движения в другой части материи. Таким образом, теория *influxus physicus* нарушает один из основных физических законов и противоречит единообразию природы. Второй контраргумент связан с тем, как Лейбниц меняет понимание субстанции. Декартовская трактовка, которая приводит к дуализму субстанций, с точки зрения Лейбница является ошибочной. Субстанция имеет две основные характеристики – ей присуща деятельность (или сила) и совершенная полнота. Материя, которую можно охарактеризовать как пассивную и протяженную, не представляет

[1] Как отмечает Э. Уоткинс, едва ли можно утверждать, что кто-то из схоластов предлагал такую модель – хотя Суарес иногда использует термин «*influere*», речь идет о совершенно иных вещах (12, 297). Также довольно затруднительно говорить о каком-либо единстве внутри этой теории, подробнее об этом см. (10).

собой полноценной субстанции, так как в таком определении не учитывается понятие силы. Напротив, всякое тело является одушевленным, и душа не может существовать сама по себе. Соответственно, если субстанция является совершенной и полной, то все проистекающие изменения имеют причину в ней самой – внешнее воздействие противоречит ее природе.

Вольф для опровержения теории естественного влияния использует тот же аргумент и указывает на то, что она противоречит законам природы. Однако он делает еще одно добавление: чтобы представить, что физическая сила тела превращается в духовную силу и наоборот, необходимо признать, что или душа обладает материальной природой, или тело – духовной. Этот дополнительный аргумент демонстрирует отличие его трактовки взаимодействия субстанций от варианта Лейбница, так как Вольф сохраняет картезианский дуализм субстанций, в то время как Лейбниц пытается его преодолеть. Если Лейбниц исходит из множественности существующих субстанций, то Вольф утверждает параллелизм духовной и материальной субстанций и ограничивает область применения теории предустановленной гармонии проблемой психофизического взаимодействия.

Теория предустановленной гармонии, которую предлагает Лейбниц в качестве решения проблемы взаимодействия субстанций в целом и общения души и тела в частности, имеет следующие основные положения. Природа субстанции такова, что подразумевает развитие и изменение, иначе мы не могли бы утверждать, что ей присуща способность к действию. Также утверждается, что «конститутивные формы субстанций должны были быть сотворены при начале мира и остаются навсегда» (5, 273). Они были сотворены таким образом, что каждой субстанции присуща внутренняя сила, «которая могла бы в надлежащем порядке произвести в ней (словно в **духовном** или **формальном автомате**, но таком автомате, который в субстанции, наделенной разумом, является **свободным**) все то, что в ней возникает» (5, 279). Основное положение заключается в том, что ни одна конечная субстанция не может воздействовать на другую – все изменения, которые происходят в душе или в теле, имеют внутреннюю причину. Это означает, что речь идет не о взаимодействии, а о «согласии»: «по-

следовательность представлений, производимых в себе душою <…> будет соответствовать последовательности изменений в самом универсуме», а «тело в свою очередь также является приноровленным к душе» (5, 279). Такое объяснение является наиболее разумным, свидетельствует о гармоничном устройстве вселенной и о божественном совершенстве, свободе и бессмертии души и сохранении «нашего индивидуума» (5, 279).

Версия Вольфа имеет ряд отличий. Во-первых, важно отметить то обстоятельство, что все три способа объяснить, «откуда возникает согласование души и тела друг с другом» (2, 303), Вольф подчеркнуто называет гипотезами. Во-вторых, как уже было отмечено выше, его общие замечания, касающиеся природы души и тела, вполне согласуются с картезианской традицией. Он констатирует, что «поскольку тело ни по своей сущности, ни по своей природе не может мыслить, а материи не может быть сообщена сила мышления <…>, душа не может быть ничем телесным, ни состоять из материи» (2, 301). Душа является простой вещью, поэтому все ее разнообразные изменения вызваны одной единой действующей силой, а именно силой представлять себе мир. Любое тело, в свою очередь, является составной вещью, «сущность каждого тела состоит в способе связи [частей]» (2, 290), соответственно «тела суть исключительно только (*lauter*) машины» (2, 290). Это существенно отличается от того подхода к пониманию души и тела, который был представлен у Лейбница.

Критика теории предустановленной гармонии в пользу теории естественного влияния

Крузий отвечает на критику системы естественного влияния следующим образом. Ее упрекали в том, что она нарушает закон сохранения движущих сил – однако если это так, то следствия этого закона абсурдны, ибо он не позволяет материи быть средством для разумных и свободных душ, что делает материальный мир не нужным и избыточным. Другой упрек касался того, что в случае естественного влияния душа сама становится чем-то материальным – однако наличие общего свойства, а именно способности движения, еще не означает, что и все прочие свойства души идентичны свойствам тела (только в этом случае можно было бы сделать вывод о ее материальной природе). Наличие общего

свойства обеспечивает возможность непосредственного взаимного воздействия при сохранении различной природы.

Крузий представляет несколько групп аргументов, опровергающих теорию предустановленной гармонии. Он различает первоначальную версию этой теории, предложенную Лейбницем, и ее последующие модификации. Критика модификаций представлена с априорных и апостериорных позиций, а также в виде вероятных контраргументов, которые обретают еще большую силу в том случае, если в теории предустановленной гармонии производятся какие-либо изменения.

Версия Лейбница является несостоятельной прежде всего потому, что опирается на ложно определенные понятия: во-первых, закон определяющего основания и учение о пространстве и времени, во-вторых – понятие соединения (*Vereinigung, unio*), которое оказывается существенным образом ограниченно, так как теория предустановленной гармонии исключает реальное соединение. В соответствии с ней можно говорить лишь об идеальном соответствии, что противоречит пониманию мира как соединения реальных частей (8, 671–675).

Крузий формулирует два опровержения, имеющих априорные основания. Во-первых, только прямое и взаимное влияние материи и конечного духа обеспечивает реализацию божественного замысла, заключающегося в том, что материя является средством для конечных духов, которые являются разумными и свободными. Это важнейший космологический принцип метафизики Крузия. Если душа не может непосредственно влиять на тело, то получается, что тела существуют сами по себе и не зависят от духовных субстанций, и материя перестает играть подчиненную роль. Во-вторых, существует множество душевных состояний, которым нельзя указать соответствие с телесными процессами. К примеру, можно говорить о том, что боли в теле соответствует некое состояние души, однако утверждать обратное весьма затруднительно.

Крузий приводит и два апостериорных опровержения. Во-первых, он не соглашается с Вольфом в том, что у души есть только одна сила, из которой выводятся все остальные способности (представлять мир), так как воля, ощущение боли или удо-

вольствия и ряд других не могут быть выведены из нее. Крузий считает, что душа, будучи простой субстанцией, может при этом сочетать в себе множественность основных сил – прежде всего, речь идет о рассудке и воле, которые не могут быть каузально сведены друг к другу. Второй довод заключается в том, что механическая структура тела, на которой настаивают сторонники предустановленной гармонии, сама по себе не может являться причиной телесных действий – она делает их лишь возможными, но для осуществления такой возможности необходима деятельно движущая сила или двигатель.

В качестве дополнительных вероятных аргументов Крузий указывает следующие. То многообразие действий, которое способно порождать тело, существенно превосходит возможности машины. В случае, если теория предустановленной гармонии верна, в человеческом теле должны наблюдаться такие различия, которые зависят от образа жизни, так как это является прямым следствием признания механизма единственной причиной движений человеческого тела. Однако соответствие образа жизни и физиологических параметров церебральной системы может быть подтверждено, только если строение и состав мозга отличается у людей разных профессий, что не соответствует действительности. Наконец, еще одной причиной, по которой теория предустановленной гармонии маловероятна, является то обстоятельство, что сила представления, рассматриваемая как единственная сила души, будто бы ведет к смене темных представлений отчетливыми без влияния каких-либо внешних причин.

Литература

1. *Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010.
2. *Вольф Хр.* Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом. Халле, 31725] // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. *В. А. Жучкова*. СПб., 2001.
3. *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII в. (Предклассический период). М., 1996.
4. *Круглов А. Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.

5. *Лейбниц Г. В.* Новая система природы и общения между субстанции, а также о связи между душою и телом // Сочинения. В 4 тт. Т. 1. М., 1982.
6. *Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике // Сочинения. В 4 тт. Т. 1. М., 1982.
7. *Corr Ch. A.* Variations and Annotations // *Wolff Chr.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1751. 11 Aufl. ND: Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von *J. École*. Abt. I, Bd. 2. Hildesheim, 2009.
8. *Crusius Chr. A.* Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden. Leipzig, 1766.
9. *Crusius Chr. A.* Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig, 1747.
10. *O'neill E.* Influxus Physicus // Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony / Ed. *S. Nadler*. University Park, Pa., 1993.
11. *Watkins E.* From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany // Perspectives on Science, Vol. 6, No. 1–2 (1998).
12. *Watkins E.* The Development of Physical Influx in Early Eighteenth–Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius // The Review of Metaphysics, Vol. 49, No. 2 (1995).

Этика чистого образа мыслей Канта

Крыштоп Л. Э.

Аннотация. *Разделение моральности и легальности в философии Канта имеет большое значение. Важную роль при этом играет понятие образа мыслей (Gesinnung). Являясь первым основанием принятия всех максим, он сам представляет собой интеллигибельный принцип нашего произволения и может быть либо добрым, либо злым. В силу того, что этот принцип сам является первоосновой и не имеет под собой других оснований, Кант именует его присущим человеку «по природе», что, однако, не исключает возможность морального совершенствования. Воспитание в себе чистого образа мыслей и является основной задачей человека.*

Этическая система Канта по праву привлекала и до сих пор привлекает к себе внимание исследователей. Особое место при этом обычно отводится кантовской теории моральной мотивации (16), неразрывно связываемой с таким понятием как долг. Поня-

тие долга действительно играет важную и даже, можно сказать, центральную роль в этике Канта. Неудивительно, что одним из наиболее часто применяемых к ней определений является словосочетание «этика долга». В то же время нередко этику долга Канта расценивают как ригористическую и формальную, причем чаще всего эти термины употребляются в их негативном значении. Другими словами, под ригоризмом кантовской этики подразумевается не что иное, как мелочность и чрезмерный формализм в исполнении нравственных предписаний. Так, уже Фридрих Шиллер, являвшийся в значительной степени поклонником Канта и даже его последователем, характеризует кантовскую этику в своей статье «О грации и достоинстве» (1793 г.) следующим образом:

В нравственной философии Канта идея долга выражена с жестокостью, отпугивающей всех граций и способной легко соблазнить слабый ум к поискам морального совершенства на путях мрачного и монашеского аскетизма (6, 146)[1].

Следует по праву заметить, что основания к таким суждениям можно найти в трудах самого Канта, в этической системе которого немаловажную роль, наряду с понятием долга, играют такие пары понятий, как «сообразное долгу» (*pflichtmäßig*) / «по долгу» (*aus Pflicht*) и «легальность» (*Legalität*) / «моральность» (*Moralität*).

Различение сообразных долгу поступков и поступков по долгу в печатных работах Канта впервые встречается в «Основоположении к метафизике нравов» (1785 г.) (13, 397–398; 4, 69–75; 18, 624; 20, 1326). Отличительной чертой первых является то, что, несмотря на свою внешнюю сообразность моральному закону, они совершаются под влиянием какой-либо чувственной склонности, тогда как вторые являются результатом чистого самоопределения воли (13, 397; 4, 71). При этом явное предпочтение отдается последним. Именно они являются отличительной чертой нравственности. Стоит отметить, что такого рода оценки Кантом истинной нравственности как раз и приводят к обвинениям его этической системы в ригоризме. Одним из наиболее ярких при-

[1] Ответ самого Канта на подобного рода упреки можно найти во втором издании его «Религии в пределах только разума» (12, 22–23).

меров этого можно считать небезызвестное четверостишие из стихотворения «Философы» все того же Шиллера:

Сомнение совести
Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Решение
Нет тут другого пути; стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг (7, 243).

Такого рода суждения на первый взгляд могут показаться весьма последовательными. В самом деле, как еще можно понимать кантовский призыв стремиться к совершению подлинно нравственных поступков, т. е. поступков только по долгу, без примеси каких-либо склонностей, пусть и самых возвышенных? Но насколько обоснована такая интерпретация кантовской этики?

Появляясь в «Основоположении к метафизике нравов», разделение на «сообразное долгу» и «по долгу» прослеживается во всех работах критического периода, посвященных практической философии. Однако уже в «Критике практического разума» (1788 г.) перед нами предстает еще одна пара противоположных понятий, а именно «легальность» и «моральность» (14, 81, 118, 152; 1, 493, 605–607, 699; 18, 612, 620; 20, 1327), во многом аналогичная паре «сообразное долгу» / «по долгу». Согласно этому разделению моральность является характеристикой таких поступков, для которых сам моральный закон является достаточным побудительным мотивом для совершения действия. Если же мы не обращаем внимания на побудительные мотивы поступков, мы переходим в сферу легальности:

> Одно лишь соответствие или несоответствие поступка закону безотносительно к его мотиву называют легальностью (законосообразностью); то соответствие, в котором идея долга, основанная на законе, есть в то же время мотив поступка, называется моральностью (нравственностью) поступка (11, 219; 2, 240).

Важным при этом оказывается внутренняя составляющая действий, их смысловая наполненность. Нравственен поступок или нет, определяется не по его внешнему облику, не по тому, как он нам явлен в эмпирическом мире, но в соответствии с тем,

какими мотивами руководствовался человек при его совершении (13, 416, 435; 4, 129, 189). Эта внутренняя, невидимая нам в чувственном мире интеллигибельная составляющая именуется Кантом *Gesinnung* (образ мыслей)[1].

Термин *Gesinnung* встречается уже в ранних работах Канта, употребляясь в своем обычном значении и не неся какой-то особой терминологической нагрузки. Однако уже в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» (1764 г.) мы можем заметить, что Кант использует его в контексте, близком последующим работам критического периода. Обсуждая чувства возвышенного и прекрасного, философ заключает, что среди всех моральных свойств человека только добродетель может быть подлинно возвышенной. Но в то же время, существует и ряд других прекрасных нравственных качеств, таких, что «если они согласуются с добродетелью, их можно рассматривать и как благородные, хотя, строго говоря, по своему характеру их нельзя отнести к добродетели (*zur tugendhaften Gesinnung*)» (10, 215; 3, 95–96). Правда здесь это понятие употребляется наряду с понятием *Gemüthsverfassung* (устроение души) и представляется его непосредственным синонимом, что можно считать свидетельством

---

[1] Достаточно сложно подобрать однозначный перевод немецкого понятия *Gesinnung* на русский язык. Наряду с «образом мыслей» возможны также переводы «настроение», «умонастроение». Ни один из этих вариантов, однако, нельзя считать идеально подходящим. Так, перевод «настроение» может наталкивать на ассоциативный ряд, связанный с эмоциями и чувствами, основной особенностью которых помимо прочего является непостоянность, что в корне не соответствует мысли Канта. При переводе «умонастроение» мы уже не имеем дело с подобного рода коннотациями, однако такой перевод подталкивает нас к связыванию *Gesinnung* с рассудочностью. При этом утрачивается неоднократно подчеркиваемый Кантом аспект связи *Gesinnung* с волей. Перевод «образ мыслей» представляется мне наиболее подходящим. Но и этот перевод не лишен недостатков. Следует упомянуть, что наряду с понятием *Gesinnung* Кантом используется также и понятие *Denkungsart*, точным переводом которого и было бы словосочетание «образ мыслей». В большинстве случаев эти термины имеют сходное значение и вполне могут рассматриваться как синонимичные. Однако некоторые кантоведы усматривают между ними принципиальные отличия (15, 368).

еще не окончательной сформированности взглядов Канта в отношении данного аспекта его этической системы[1].

Большую значимость и терминологическую ясность этот термин приобретает в «Основоположении к метафизике нравов» и «Критике практического разума». На основе этих текстов мы можем сделать вывод о том, что *Gesinnung* для Канта представляет собой, прежде всего, некую характеристику воли (13, 435; 4, 189; 14, 66, 113, 116; 1, 447, 593, 601) и в некоторых контекстах отождествляется с понятием максимы, в некоторых же понимается скорее как свойство максим (13, 435; 4, 189; 14, 56, 84, 86; 1, 419, 503, 507). Кроме того, несомненным остается то, что подлинно моральный (или нравственный) образ мысли должен отличаться независимостью от всех чувственных условий (14, 75; 1, 477). Здесь же мы впервые прослеживаем и последовательность в связи моральности (в отличие от легальности) с *Gesinnung*, т. е. внутренней стороной поступков (14, 151, 152; 1, 697, 699; 17, 1434; 19, 284). Особую важность затем эта связь приобретает в «Метафизике нравов» (1797 г.) (11, 392–393; 2, 434), где пара «моральность» / «легальность» является в прямом смысле структурообразующей: первая часть «Метафизики нравов» («Учение о

[1] По всей видимости, формирование взглядов Канта в отношении понятия *Gesinnung* следует относить к периоду конца 70-х – начала 80-х гг. XVIII в. Так, уже в лекциях по моральной философии 1774/75 или 1776/77 гг. мы встречаем разделение на *pragmatische Gesetze* и *moralische Gesetze*, причем подчеркивается, что смыслом первых является поступок, тогда как смыслом вторых – образ мыслей (17, 1433; 19, 282). В этих же лекциях мы встречаем и различение между *rectitudino juridica* и *rectitudino ethica* (19, 299; 17, 1446). В это же время подчеркивается, что сам поступок является лишь буквой закона, тогда как его душой является образ мыслей (17, 1430; 19, 279; 21, 138). В целом можно сказать, что не только понятие *Gesinnung*, но и многие другие термины моральной философии Канта формировались как раз в этот период времени (22, 158–159). Кантовский терминологический язык вовсе не стоит воспринимать, как это нередко бывает, как излишнее нововведение и необоснованное привнесение в философский язык понятий других научных дисциплин. Скорее, его стоит расценивать как результат долгого и напряженного становления философских взглядов Канта, неразрывно связанных со словесной формой их выражения (9, 70–71).

праве») имеет дело только с легальностью, тогда как вторая («Учение о добродетели») касается непосредственно моральности поступков:

> Эти законы свободы в отличие от законов природы называются **моральными**. Поскольку они касаются лишь внешних поступков и их законосообразности, они называются **юридическими законами**; если же ими выдвигается требование, чтобы они (законы) сами были определяющими основаниями поступков, они называются **этическими**, и в этом случае говорят: соответствие с первыми есть **легальность**, со вторыми – **моральность** поступка (11, 214; 2, 234–235).

Тем не менее, несмотря на то, что понятие «образ мыслей» встречается уже в ранних работах и прослеживается затем во всех работах критического периода, посвященных практической философии, систематическое его обсуждение мы видим только в «Религии в пределах только разума» (1793 г.). Если ранее оставался нерешенным вопрос о том, как образ мыслей соотносится с максимами, является ли он сам максимой (максимами) или, скорее, является некоторым основанием принятия максим, то в трактате о религии Кант однозначен (15, 368). Образ мыслей представляет собой не что иное, как «первое субъективное основание принятия максим» (12, 25; 5, 25), и «направлен на все применения свободы вообще» (12, 25; 5, 25). Он является субъективным принципом всех максим (12, 37; 5, 38), т. е. такой максимой, которая определяет принятие всех других максим. Иными словами, он лежит в основе нашего произволения и определяет, являются ли наши поступки нравственными или нет. Из нравственного образа мыслей проистекают нравственные поступки. Но вот предполагать противоположное, а именно, что из безнравственного образа мыслей проистекают исключительно безнравственные поступки, было бы ошибочно. Сам Кант неоднократно повторяет, что абсолютная чистота образа мыслей для человека в эмпирическом мире недостижима. Единственное, на что может человек рассчитывать, это на стойкое и неизменное на протяжении всей жизни стремление к этой абсолютной чистоте. Такое стремление и называется добродетелью, тогда как абсолютная чистота являлась бы уже святостью. Только стремление к святости (доброде-

тель), по Канту, и может предписываться человеку моральным законом, но никак не сама святость (14, 83–84, 84, 123; 1, 501, 505, 621). Другими словами, полностью добрый образ мыслей у людей не встречается. Но как основной принцип принятия всех максим, образ мыслей не может быть частично добрым, а частично злым. И хотя, на первый взгляд это может вызвать наше недоумение, никакого противоречия здесь нет. Если образ мыслей абсолютно добр, то все более частные максимы, из него проистекающие, будут также абсолютно добры, т. е. человек с таким образом мыслей был бы святым. Если же в жизни человека встречается хотя бы один неморальный поступок, одно это является уже достаточным основанием для того, чтобы сделать вывод об испорченности его образа мыслей, а следовательно, мы уже не можем говорить о таком образе мыслей как о добром. Отсюда следует, что делать вывод о степени нравственности образа мыслей человека (в том числе и самих себя) мы можем только тогда, когда нам известны все поступки человека за всю его жизнь, т. е. после смерти. Но это может осуществить только Бог. И только он и может судить о нравственности образа мыслей человека.

Но есть и другая сторона этого вопроса. Мы не только не в состоянии ухватить всю совокупность поступков человека за всю его жизнь, но и истинные мотивы его поступков (максимы поведения) также остаются скрытыми от наших глаз. Мы можем судить о нравственности образа мыслей – как самих себя, так и других – отталкиваясь от наблюдаемых поступков, которые как раз и являются проявлением образа мыслей в чувственном мире (14, 99; 1, 549), но сам образ мыслей, как интеллигибельный принцип, является вневременным и внепространственным и остается для нас до конца непостижимым[1]. А следовательно, и о нравственности человека мы, люди, как существа, не обладающие интеллектуальным созерцанием, судить не можем. Выводы же, которые

[1] Это не означает, что мы планируем нашу жизнь в ноуменальном мире, а потом каким-то непонятным нам самим образом накладываем этот план на нашу чувственную реальность. Скорее, Кант говорит здесь о том, что наши поступки могут рассматриваться не только как феномены в пространстве и времени, но и как выражение интеллигибельного принципа, лежащего в их основе (*Gesinnung*) (8, 195).

мы можем делать из конкретных поступков, никогда не будут до конца достоверными не только в отношении других людей, но даже и нас самих (12, 63, 71; 5, 64, 74). Все это и приводит Канта к убеждению в необходимости существования Бога как существа, обладающего интеллектуальным созерцанием и способного прозревать скрытые мотивы поведения человека (12, 67; 1, 68; 14, 140; 1, 671; 11, 392; 2, 434).

Анализ понятия *Gesinnung* помогает нам лучше понять, что Кант понимает под добродетелью. Представляя собой «образ мыслей, имеющий твердую основу и направленный на то, чтобы точно исполнять свой долг» (12, 23; 5, 23), добродетель, в противоположность святости, всегда связана с борьбой со злыми устремлениями:

> Для того, чтобы стать морально-добрым человеком, еще недостаточно безостановочно развивать то зерно добра, которое заложено в нашем роде, но надо бороться и с противодействующими причинами зла, находящимися в нас (12, 57; 5, 57).

И именно путем постоянной борьбы и можно воспитать в себе подлинно нравственный образ мыслей (14, 147; 1, 691). Таким образом, добродетель (моральный образ мыслей) не является чем-то постоянным, врожденным, а напротив, может и должна культивироваться. Но как это соотносится с утверждением Канта, что «человек по природе зол» (12, 32; 5, 32)? Легко может показаться, что кантовское учение о радикальном зле противоречит его же учению об образе мыслей, над улучшением которого и должен работать человек[1]. Однако сам философ не видит здесь противоречия. Он предлагает следующее объяснение: радикальное зло человеческой природы следует понимать не как образ мыслей, побуждающий нас «принимать в качестве мотива в свою максиму зло как злое (ибо это дьявольское намерение)» (12, 37; 5, 38), но такой образ мыслей, который Кант называет «извращенностью сердца». Эта извращенность сердца представляет собой по Канту склонность к отсутствию верности в следовании выбранным доб-

[1] Сам Кант именует склонность человека к злу изначальной и прирожденной (12, 32; 5, 33). Тем не менее, в данном случае не стоит понимать эти термины буквально (23, 114–115).

рым принципам, а также в недобросовестности, побуждающей человека отделять мотивы от самих поступков и принимать за моральность внешнюю сообразность с моральным законом, не учитывая мотивы, что на самом деле является лишь легальностью. Таким образом, мы вновь возвращаемся к проблеме противопоставления легального и морального. Решение же вопроса о происхождении зла, как и вопроса о добродетели, призванной с этим злом бороться, Кант переносит из плоскости благоразумия (недостатка мудрости, обуславливающего то, что человек, идя на поводу у склонностей, делает неправильный выбор) в плоскость испорченности человеческой способности произволения. Добродетель при этом предстает не как добродетель мудрости, как было в античности, а как добродетель чистого образа мыслей (чистого сердца), что имеет явно христианские основания.

Если мы попытаемся теперь подвести итог, можно сказать, что этику Канта вполне можно считать ригористической и формальной, хотя термины эти следует понимать применительно к Канту совсем иначе, нежели это обычно делают. Безусловно, Канта можно считать этическим формалистом, так как по Канту именно форма (максима) поступка, а не его материя (эмпирическая сторона поступка) определяет степень нравственности. Можно его считать и этическим ригористом, ибо, говоря об отсутствии среднего между добрым и злым образом мысли, Кант призывает к неукоснительному стремлению к абсолютному соответствию наших максим моральному закону. Но именно к стремлению, а не к полному соответствию. А это радикально меняет смысл этики Канта. Вместо этики, элиминирующей все человеческие чувственные особенности, склонности и слабости, перед нами предстает этика, антропологически ориентированная. Из этики, превосходящей человеческие силы, она превращается в этику, без прикрас изображающую реальные возможности человека в чувственном мире. А анализ понятия «образа мыслей» (*Gesinnung*) убеждает нас еще и в том, что эта этика не просто не противоречит христианскому вероучению, но напротив, является в основе своей подлинно христианской, так как не останавливается на внешней благовидности поступков (фарисействе), но про-

стирается до самых потаенных глубин человеческого сердца (17, 1422; 19, 274).

Литература

1. *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения на русском и немецком языках: В 4 тт. / Под ред. *Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга*. Т. 3. М., 1997.
2. *Кант И.* Метафизика нравов // Собрание сочинений. В 8 тт. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 6. М., 1994.
3. *Кант И.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собрание сочинений. В 8 тт. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 2. М., 1994.
4. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на русском и немецком языках: В 4 тт. / Под ред. *Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга*. Т. 3. М., 1997.
5. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Собрание сочинений. В 8 тт. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 6. М., 1994.
6. *Шиллер Ф.* О грации и достоинстве // Собрание сочинений. В 7 тт. / Под общ. ред. *Н. Н. Вильмонта, Р. М. Самарина*. Т. 6. М., 1957.
7. *Шиллер Ф.* Философы // Собрание сочинений. В 7 тт. / Под общ. ред. *Н. Н. Вильмонта, Р. М. Самарина*. Т. 1. М., 1955.
8. *Caswell M.* Kant's conception of the highest good, the Gesinnung and the theory of radical evil // Kant-Studien, 2006. № 2.
9. *Hinske N.* Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen // Kant-Studien, 1974. Bd. 65 (Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz. Tl. I).
10. *Kant I.* Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 2. Berlin, 1912.
11. *Kant I.* Die Metaphysik der Sitten // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 6. Berlin, 1914.
12. *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 6. Berlin, 1914.
13. *Kant I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 4. Berlin, 1911.
14. *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 5. Berlin, 1913.
15. *Kuehn M.* Kant. A biography. Cambridge, 2001.

16. Moralische Motivation: Kant und die Alternativen // Hrsg. von *H. Klemme*. Hamburg, 2006.
17. Moral Mrongovius // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 27. Berlin, 1974.
18. Moral Mrongovius II // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 29. Berlin, 1983.
19. Moralphilosophie Collins // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 27. Berlin, 1974.
20. Naturrecht Feyerabend // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 27. Berlin, 1974.
21. Praktische Philosophie Powalski // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 27. Berlin, 1974.
22. *Schwaiger C.* Kategorische und andere Imperative. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1999.
23. *Wimmer R.* Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin – New York, 1990.

Аналитика понятий Канта в феноменологической и аналитической философии

Мухутдинов О. М.

Аннотация. *Тема статьи – исследование проблемы происхождения чистых рассудочных категорий в системе критики разума Канта. Рассматриваются два подхода. Согласно аналитической традиции, осуществляемый в трансцендентальной аналитике понятий переход от таблицы суждений к таблице понятий не является очевидным, отсутствие принципа построения для таблицы суждений делает кантовскую систему категорий уязвимой для критики. Феноменологическая аналитика позволяет выявить действительные предпосылки открытия онтологических категорий.*

В предлагаемой здесь статье будет предпринята попытка осветить одну из принципиальных проблем кантовской системы критики разума – проблему возникновения чистых рассудочных категорий. Эта проблема является ключевой для всякой понимающей себя онтологии. Под онтологией формально подразуме-

вают науку о бытии. Ее действительное понятие имеет методологическое значение. Онтология исследует отношение разума и бытия, поскольку разум рассматривается как единственное условие возможности познания истины сущего в целом. В силу этого не только традиционная догматическая метафизика, но и вся трансцендентальная философия является логикой. Осуществленная Кантом коперниканская революция ничего не меняет в отношении его принадлежности общей европейской традиции. Согласно Канту, источником категорий, как конститутивных принципов объективного познания, является рассудок.

Предварительный взгляд на логику рассуждения Канта дает следующее формальное представление о принципе открытия системы чистых рассудочных категорий. Рассудок определяется как способность составлять суждения. Суждение рассматривается как логическая форма, в которой осуществляется подведение непосредственно данного представления под общее понятие. Категорией называется общее понятие, позволяющее определить данные непосредственного представления – т. е. созерцания, – с точки зрения одной из логических функций единства, принадлежащих рассудку. Поэтому Кант последовательно выделяет основные типы суждений и вслед за этим дает знаменитую таблицу категорий. Логика изложения, таким образом, предполагает, что таблица категорий выводится из таблицы суждений.

Именно этот фрагмент в системе аналитики рассудка становится объектом наиболее радикальной критики. Проблему зафиксировали уже представители неокантианской философии. Кант не указывает принцип формирования таблицы суждений. Предшествующее появлению таблицы суждений рассуждение пробуждает подозрение, что Кант воспользовался для своей цели системой суждений традиционной школьной логики. Однако, при этом в формально-логическую теорию суждения были внесены некоторые принципиальные изменения и дополнения, которые не только не привели к ясности и очевидности структуры познания, но вызвали, скорее, недоумение. Именно на этот момент обратили свое внимание представители аналитического направления в философии. Выдвинутые ими возражения указывали на ряд существенных недостатков в кантовской модели теории суждения. Так,

например, Кант выделяет особый класс единичных суждений, хотя по структуре эти суждения рассматриваются как тождественные общим. Далее, Кант указывает на специфический класс дизъюнктивных суждений, но при этом упускает из виду суждения конъюнкции. Наконец, Кант выделяет среди суждений качества класс бесконечных суждений. Под бесконечными суждениями понимаются суждения с отрицательным предикатом. Однако в формальной логике эти суждения приравниваются к утвердительным высказываниям. По этим причинам возникает путаница как в самой системе суждений, так и в вытекающей из нее таблице категорий. Поскольку достоверность принципа построения таблицы суждений ставится под сомнение, постольку не вызывает доверия и приведенная в следующем параграфе таблица чистых онтологических предикатов.

Нет никакого сомнения в том, что критикой кантовской концепции возникновения категорий занимались в высшей степени достойные исследователи. Нет никакого сомнения в том, что эта критика имеет под собой самые серьезные основания. Но все затруднения, которые обнаруживаются при тщательном анализе текста аналитики понятий, возникают не в силу допущенных Кантом ошибок, а в силу сложности самого предмета исследования. Именно по этой причине здесь требуется особая осторожность в формулировке предположений и выводов, которые должны опираться не только на конкретный раздел текста, но, прежде, всего на знание исследования в целом.

Аналитика рассудочной деятельности может осуществляться двояким образом. В том случае, когда мы отвлекаемся от содержания нашего мышления и рассматриваем формальные принципы связи представлений в мышлении, мы имеем дело с общей, или формальной, логикой. В рамках формальной логики возникает, в этом случае, соответствующий формальный анализ структуры суждения. Однако Кант указывает и на вторую возможность, которая предполагает, что предметом исследования становится не формальная деятельность рассудка, а его деятельность, предполагающая отношение к предмету познания. Речь идет о рассудке, который принципиально соотносится с содержанием чувственного созерцания. Такую логику Кант называет трансцендентальной.

Трансцендентальная логика представляет собой систему онтологии, как науки, которая содержит основоположения и понятия чистого рассудка в качестве принципов познания. Поэтому приведенная Кантом таблица всех моментов мышления в суждении называется не формально-логической, но трансцендентальной, т. е. онтологической. Эта таблица ни в коем случае не может считаться заимствованной из общей логики (несмотря на то, что попытки свести трансцендентальное исследование Канта к построениям общей логики существовали в различных философских направлениях), но возникает в связи с кантовской трансцендентальной теорией суждения. Дело заключается в том, что суждение в системе критики разума – это способ, каким многообразное содержание чувственного созерцания подводится под единство мыслящего субъекта. Если бы речь шла о выделении категорий из структуры суждений формальной логики, то эти категории были бы аналитическими. Однако сам Кант называет их «первоначальными чистыми понятиями синтеза» (1, 175). Это становится очевидным из осуществленной Кантом метафизической дедукции категорий. Подробный анализ этой дедукции дан в работах М. Хайдеггера. Содержательное изложение феноменологической интерпретации М. Хайдеггера не является целью данной статьи. Здесь достаточно указать на то, что задача метафизической дедукции категорий заключается в том, чтобы показать возможность категорий рассудка в качестве априорных представлений. В этом случае категории рассматриваются как формы единства для чистого синтеза многообразного содержания чувственного созерцания.

Таким образом, категории синтеза не могут возникнуть из системы суждений общей логики. М. Хайдеггер был одним из первых, кто обратил внимание на этот факт. Но тогда появляется законный вопрос: в каком отношении находятся две таблицы? Ведь таблица суждений содержит в себе лишь рассудочную форму, отвлеченную от содержания познания. Можно предположить, что эти таблицы характеризуются определенным параллелизмом. Такое предположение подтверждается соответствующим фрагментом из метафизической дедукции категорий. Этот фрагмент –

шестой абзац десятого параграфа – обладает особой значимостью, поэтому приводится здесь полностью:

> Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям **в одном суждении**, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений **в одном созерцании**; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым рассудочным понятием. Итак, тот же самый рассудок и при том теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и a priori относятся к объектам, чего не может дать общая логика (1, 174).

Речь здесь идет о двоякой функции рассудка: с одной стороны, мы имеем дело со способностью вносить единство в логическую структуру суждения, но с другой стороны, мы рассматриваем рассудок как способность давать правила, позволяющие мыслить единство предмета опыта. Можно утверждать, что дело заключается не в том, чтобы свести таблицу категорий к таблице функций единства в суждении, но в том, чтобы показать тот общий источник, из которого в действительности возникают обе таблицы.

Таким источником оказывается кантовская трансцендентальная теория суждения. Онтологическим основанием познания является, в действительности, не система суждений, заимствованная из формальной логики, но система основоположений чистого рассудка. В «Аналитике основоположений» Кант представляет систему чистых синтетических суждений a priori, являющихся фундаментом онтического познания. Можно утверждать, что именно эта система основоположений является ключом к пониманию происхождения двух таблиц в «Аналитике понятий». Таблица суждений появляется как формализация соответствующего принципа в структуре основоположений чистого рассудка. Таблица категорий дает представление относительно всеобщих определений сущего с точки зрения одной из логических функций рассудка в суждении.

Сказанное можно попытаться прояснить на конкретном примере. Одна из рубрик таблицы суждений содержит суждения качества. К ним относятся утвердительные, отрицательные и бесконечные суждения. Соответственно, в таблице категорий мы обнаруживаем три чистых рассудочных понятия: реальность, отрицание и ограничение. Если связь утвердительных и отрицательных суждений с категориями реальности и отрицания не ставится под сомнение, то само появление здесь бесконечных суждений рассматривается как существенная проблема. Однако та же самая проблема возникает в отношении третьего суждения и третьей категории во всех классах. В этой статье я остановлюсь лишь на проблеме бесконечных суждений, полный анализ всех суждений будет дан в другом месте.

Принцип, лежащий в основании суждений качества, выражается в кантовской формулировке антиципации восприятия. Во втором издании «Критики чистого разума» это основоположение гласит:

> Реальное, составляющее предмет ощущения, имеет во всех явлениях интенсивную величину, т. е. степень (1, 241).

Восприятие возникает как результат действия предмета на познавательную способность. Это действие предмета Кант называет ощущением. Ощущению соответствует представление о наполненном времени, отсутствие ощущения связывается с представлением о пустом времени. Категория, сообщающая единство наполненному времени ощущения, есть реальность. Категория, сообщающая единство пустому времени ощущения, есть отрицание. Несколько сложнее обстоит дело с категорией ограничения, которая самим Кантом рассматривается как понятие, возникающее в результате синтеза категорий реальности и отрицания. Но если можно показать связь категории реальности с утвердительными суждениями и категории отрицания с отрицательными суждениями, то связь категории ограничения с бесконечными суждениями не является столь очевидной, по причине проблематичности самого понятия бесконечных суждений.

Определение бесконечных суждений как суждений с отрицательным предикатом носит чисто формальный характер. Бесконечными следует называть суждения, которые предполагают син-

тез многообразного содержания эмпирического созерцания и единства апперцепции «Я мыслю» при переходе от эмпирического сознания к чистому. В силу непрерывности интенсивных величин, каковыми являются реальные определения в ощущении, сам этот переход носит характер бесконечного процесса. Конкретные ступени этого перехода определяются посредством категории ограничения. Поэтому бесконечные суждения нельзя считать ни иллюзией, ни тем более обманом. Иллюзией в этой ситуации является лишь представление о возможности разрешения основополагающей онтологической проблемы на основании господствующего предрассудка.

Таким образом, можно показать, что система категорий чистого рассудка как система чистых онтологических предикатов возникает из аналитики основоположений чистого рассудка. Принципиальную связь категорий и основоположений рассудка видели уже неокантианцы, но, насколько позволяют судить обстоятельства, эта связь не была продумана ими до конца. Более продуктивным в этом отношении оказался феноменологический подход Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. По крайней мере, можно смело утверждать, что в феноменологии Э. Гуссерля содержатся все необходимые предпосылки для решения вопроса о возникновении категорий в трансцендентальной аналитике рассудка.

Один из принципиальных тезисов проведенной в этой статье феноменологической интерпретации кантовского способа открытия всех чистых рассудочных понятий состоит в том, что логика изложения, используемая Кантом в системе критики разума, не соответствует логике исследования. Построение таблицы категорий предполагало с необходимостью предварительное построение трансцендентальной теории суждения. Действительная критика кантовской аналитики чистых понятий рассудка должна начинаться с критики системы основоположений как чистых априорных синтетических суждений. Однако именно этот момент ускользает из поля зрения представителей аналитической традиции.

Тем более необходимыми становятся дальнейшие исследования в указанном здесь направлении. Ни в коем случае нельзя считать, что проблема кантовской теории суждения разрешена окон-

чательно. Эта статья является только ее первоначальной формулировкой и предполагает возможность дальнейшего обсуждения.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения. В 6-и тт. Т. 3. М., 1964.

Доклад Ф. В. Й. Шеллинга «Об источнике вечных истин» в контексте его позитивной философии

Паткуль А. Б.

Аннотация. *Статья посвящена позднему докладу Шеллинга, прочитанному им в январе 1850 г. на общем заседании Берлинской Академии наук. Позднее он был опубликован сыном философа в «Собрании сочинений» Шеллинга под заглавием «Трактат об источнике вечных истин» («Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten»). В нашей статье дается реконструкция общего хода рассуждения в докладе Шеллинга. Также нами затрагивается проблема перехода от негативной к позитивной философии в связи с трактовкой понятий «вечных истин», «идеи», «идеала разума», «теологического рационализма» и др. в данном тексте Шеллинга.*

Как известно, в 1846 г. Шеллинг прекращает чтение университетских лекций, которые, в силу того, что мыслитель уже долгое время воздерживался от публикации крупных работ, где излагались бы его воззрения, были самым доступным источником для знакомства с его поздним философским творчеством. Однако отход от преподавательской деятельности в случае Шеллинга еще не означал полного отказа от публичных чтений: философ продолжал выступать с докладами перед ученой публикой в Прусской Академии наук. Один из докладов этого ряда был прочитан Шеллингом 17 января 1850 г. на общем заседании Академии. Текст доклада был опубликован сыном философа – К. Ф. А. Шеллингом – в первом томе второго отдела «Собрания сочинений» Шеллинга под названием «Трактат об источнике вечных истин» (*Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*) (5, 575–590) в качестве своего рода приложения к «Философскому введению в философию мифологии». Приложение это, впрочем, по замечанию издателя, представляет собой «завершающий

этап этого [т. е. данного в «Философском введении» – *А. П.*] изложения рациональной философии» (6, 572).

Данный текст весьма рельефно (хоть и не без некоторой схематичности, обусловленной самой формой научного сообщения) показывает, с одной стороны, шеллинговское представление об истории философии, приведшее к формированию его «негативной философии», а с другой – то, на каких путях Шеллинг искал возможности преодоления этого «чисто рационального» способа мысли и перехода к философии «позитивной». Особенностью «Трактата» является то, что эти мотивы рассматриваются его автором через призму определенного и, можно даже сказать, весьма специфического вопроса – вопроса, направленного на «так называемые вечные или необходимые истины, в особенности же – на источник таковых» (5, 575). Как оказывается, этот особый вопрос способен задать устройство различных образцов философской мысли в целом и мотивировать переход от «негативного» типа философствования к «позитивному».

По мысли Шеллинга, уже философия Средних веков ставит вопрос о статусе так называемых вечных истин: вопрос, который на самом деле восходит еще глубже – к самым великим изысканиям античной философии. В конечном счете, проблематика вечных истин исторически задана «более или менее по-платоновски помысленными **идеями**» (5, 575). Правда, при этом Шеллинг характерным образом без предварительного обсуждения и достаточной исторической экспозиции приписывает искомому в своем рассуждении то, что оно является сущностями, идеями, возможностями и вечными истинами (*essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum*), фактически ставя эти понятия в один смысловой ряд и даже едва ли их не отождествляя. Такие сущности, чтойности вещей существуют вечно, они составляют возможность действительных вещей; но, будучи возможностями как возможностями, они существуют необходимо – так, а не иначе, тогда как случайное существование присуще исключительно единичным вещам, чье существование – это действительное существование. Что же касается исторической ретроспективы, то для философа оказывается важным не основание для постановки приведенных определений в один смысловой ряд, но, скорее,

конкретные трактовки способа существования вечных истин, как они оформились в схоластической философии. Ключевой оппозицией здесь предстает противоположность точки зрения Фомы Аквинского, считавшего вечные истины в некотором смысле причастными самой божественной сущности, – Шеллинг усматривает в этом представлении следы пифагорейского подражания или платонической причастности, – и позиции крайних скотистов, признававших существование некой природы вещей, независимой не только от божественной воли, но и от божественной сущности.

Вопрос о статусе такого рода объектов, по мнению Шеллинга, был вновь воспроизведен, но уже в несколько другом контексте, в новоевропейской философии в качестве одного из ключевых:

> Будучи поднятым Декартом и Лейбницем, он [данный вопрос – *А. П.*] привел, отвлекаясь от перерывов и временных фальсификаций, заново инициированное Кантом и еще не уклонившееся от своей истинной цели философское движение к новой стадии и, возможно, приблизился к решению» (5, 575).

В интерпретации Шеллинга позиция Декарта в вопросе об источнике вечных истин состоит в том, что вечные истины, в том числе истины математические, установлены богом, а стало быть, зависят от божественной воли не менее, «чем все прочие творения» (5, 578). Будучи поняты таким именно образом, т. е. как зависимые от воли, вечные истины, по мнению Шеллинга, ссылающегося при этом на предшествующую критику картезианской философии, в частности, на П. Бейля, уже не могут расцениваться как вечные, т.к. таким же произволением бога они могут быть изменены на иные. Кроме того, то, с чем коррелирует воля, является единичным, и в таком случае вечные истины также не были бы общими сущностями, идеями, а лишь единичными действительными вещами.

Позиция Лейбница в трактовке статуса вечных истин представляется Шеллингу промежуточной между полной зависимостью вечных истин от воли бога, как это виделось Декарту, и полной независимостью царства вечных истин от сущности, воли и интеллекта бога, как это представлялось крайним из скотистов.

Согласно Лейбницу, божественная воля является причиной бытия действительных, единичных вещей; божественный же рассудок – источником возможности вещей. Областью, содержащей в себе всю совокупность вечных истин, оказывается, таким образом, у Лейбница божественный рассудок. В качестве его содержания вечные истины являются, с одной стороны, предзаданными богу, а значит, независимыми от его произволения, но с другой стороны, они не являются и чем-то внешними богу, так чтобы это умаляло его всемогущество, коль скоро они принадлежат именно **его** рассудку.

Впрочем, согласно Шеллингу, конкретное отношение бога, его воли и содержащегося в его уме царства чистых истин у Лейбница не вполне определено. Шеллинг считает необходимым поставить вопрос о том, как «**относится** этот рассудок к вечным истинам». (5, 582). Решается ли этот рассудок быть связанным, а стало быть, ограниченным, с содержанием вечных истин? Измышляет ли этот рассудок вечные истины из себя самого? Или рассудок бога не творит возможности, а преднаходит их, открывает их как всегда уже наличные? Как тогда стоит понимать то, в чем находятся такого рода истины – оно ведь не может трактоваться уже в качестве чего-то индивидуального? И речь в связи с такой областью всеобщего должна уже идти не о рассудке (*Verstand*), но о разуме (*Vernunft*) бога.

Разум же есть нечто исключительно всеобщее, совершенно независимое от индивидуального. Сведение божественного существа к только всеобщему разуму создало возможность для формирования в эпоху между Лейбницем и Кантом, когда «рационализм был **всеобщим** образом мысли» (5, 583) того, что сам Шеллинг называет **теологическим рационализмом**. Такого рода рационализм он приписывает, прежде всего, школе Вольфа. Более того, философ считает, что эта установка в мышлении, редуцирующая, как было сказано, бога к совокупности вечных истин, является господствующей философией и в его время, т.е. даже после Канта: «Ибо система, в которой разум – это все, является все же именно новейшей» (5, 583). Описывая подобным образом ситуацию в послекантовской философии, Шеллинг, очевидно, имеет в виду, прежде всего, философскую систему Гегеля и по-

следующее гегельянство, хотя при этом конкретных имен он не упоминает. Согласно Шеллингу, теологический рационализм является недостаточным, поскольку на деле он не способен обосновать действительное, а стало быть, контингентное бытие вещей, исходя из вечных, т. е. необходимых истин. Шеллинг утверждает:

> Ибо, в какой мере, с одной стороны, только божественная воля не объясняет необходимое и всеобщее вещей, в той же мере является невозможным объяснить случайное и действительность вещей только из чистого разума (5, 584).

Философия, которая ограничивает себя рамками только всеобщего – т. е. чистого разума, вынуждена, пытаясь объяснить действительное существование вещей, допускать, что разум сам себе изменяет (*die Vernunft sich selbst untreu werde*), сам от себя отпадает (*von sich selbst abfalle*).

Чтобы избежать подобной крайности, Шеллинг предлагает вернуться к Лейбницу и прояснить, не вводя при этом заранее, как тот, различие способностей в боге, – различие, которое создало двусмысленность рассудочного и разумного, а значит, в пределе послужило формированию теологического рационализма, – какой **способ бытия** присущ области вечных истин.

Сам Шеллинг полагает, что царство вечных истин представляет собой основание всего возможного, материю (*Stoff, Materie*) для всех возможностей; и как таковое оно само есть только всеобщая возможность – *potentia universalis*. В качестве такой универсальной возможности совокупность вечных истин не может, по мысли Шеллинга, обладать собственным бытием, не может существовать самостоятельно. Универсальная возможность, будучи рассмотренной **чисто логически**, является радикально отличной от того, что существует в действительности и в чем нет ничего от возможности. Но **реальная** связь всеобщей возможности и действительного существования, которую философ противопоставляет связи чисто логической, состоит в том, что *potentia universalis* не способна обладать самостоятельным существованием; она, согласно Шеллингу, может существовать только в отношении к чему-то, что уже является способным к самобытию. Автор «Трактата» указывает:

То, что охватывает все возможности, что даже само есть только возможное, оказывается неспособным к самостоятельному бытию (des selbst-Seyns), может быть только таким образом, что оно оказывается только материей чего-то другого, что составляет для него бытие и в противоположность чему оно проявляет себя как самостоятельно несущее (das selbst nicht Seyende) (5, 585).

Шеллинг иллюстрирует это отношение на примере простого категорического суждения «*A* есть *B*». Где *B*, будучи отличным от *A* как *A*, все же не может существовать самостоятельно, без *A*, и вместе с тем, определяя *A*, не есть по своему бытию нечто полностью от *A* отличное. В существует только благодаря *A* в качестве его определения – но в этом смысле *A* есть также и *B*, поскольку последнее есть определение именно *A*. Что, собственно, и фиксируется в категорическом суждении.

Что же касается рассматриваемого случая универсальной возможности, аналогом которой в приведенном примере является предикат *B*, то единственным субъектом, который не только может, но уже должен актуально **существовать**, чтобы *potentia universalis* вообще имела бы место быть, является бог – абсолютная индивидуальность, – по отношению к которому вечные истины являются его определениями, подобно тому, как предикат в категорическом суждении является определением субъекта. Особенность отношения вечных истин к экзистенции бога состоит в том, что, согласно философу, они являются не просто случайными предикатами, с одной стороны, или сущностными предикатами, с другой. Вечные истины являются **атрибутивными свойствами** божественной экзистенции. Автор «Трактата» ориентируется здесь на аристотелевский пример: подобно тому, как то свойство треугольника, что сумма его углов равна сумме двух прямых углов, не определяет сущность, чтойность треугольника, но при этом не может быть отмыслена от его понятия, точно также и вечные истины, не определяя чтойность бога, присущи ему необходимым образом. Шеллинг утверждает:

Это иное, каковым есть это неспособное к самостоятельному бытию, должно быть самостоятельно сущим (*das selbst-Seyende*), а именно **самостоятельно сущим** в высшем смысле – богом. Стало быть, реальное отношение состояло бы в том, что бог есть такое для себя самостоятельно несущее, которое теперь, поскольку оно

есть – а именно Есть (*Ist*) тем способом, каким оно только и может быть, – является как *ens universale*, как сущность, в которой суть все сущности, т. е. все возможности (5, 585).

Бог, таким образом, согласно Шеллингу, есть *potentia universalis*, но не как **сам** бог, а как его определения; как материя для иного. Иными словами, бог не исчерпывается областью вечных истин, которые составляют возможность для творимого им действительного мира, подобно тому, как бытие субъекта не исчерпывается бытием предиката. Зависимое существование вечных истин тем самым уже предполагает самостоятельное существование бога, который находит в них свое определение.

Ключевым понятием, которое проясняет отношение бога как существующего к богу как универсальной сущности, для Шеллинга оказывается кантовское понятие **идеала разума** или **трансцендентального идеала**. Как и раньше, Шеллинг без особых оговорок ставит имеющее непосредственное отношение к понятию трансцендентального идеала понятие **совокупности всего возможного** в один ряд с понятием царства вечных истин, а стало быть, – сущностей, идей и возможностей. К сожалению, в самом «Трактате об источнике вечных истин» Шеллинг немного говорит об этих понятиях Канта, ссылаясь на то, что ранее он уже прочитал отдельный доклад, посвященный понятию идеала разума у Канта для той же самой аудитории. Этот доклад, если верить издателю шеллинговского «Собрания сочинений», был включен в содержание двенадцатой лекции из «Философского введения в философию мифологии» (5, 585).

Здесь же можно указать на реконструкцию шеллинговского истолкования кантовского учения об идеале разума, предложенную П. В. Резвых в статье «Поздний Шеллинг и Кант» (1, 280–303), где демонстрируется значение именно кантовской философии, прежде всего, его учения об идеале разума для проекта позитивной философии Шеллинга. В самом общем виде шеллинговское расхождения с Кантом (и вместе с тем его следование Канту, способ которого отличает Шеллинга от многих других немецких идеалистов) можно выразить посредством следующего пассажа из указанной статьи:

Кант настаивает, что логически первичным в осмыслении условий познания свойств вещи является представление о совокупности всех возможных предикатов, и лишь знание о принципах упорядоченности предикатов приводит к тому, что все предикаты сжимаются в нашем представлении до единичной сущности, содержащей всю полноту реальности. Шеллинг же пытается показать, что как только мы достигли того уровня отвлеченности, который позволяет нам помыслить совокупность всего возможного, мы уже не можем соотносить возможное с определенным действительным как совокупность альтернатив этому действительному, но оказываемся перед необходимостью предпослать этим возможностям неопределенное существование. Общее для всех возможных предикатов – это именно **предицируемость**, поэтому то единичное, что делает их предикатами, не получается из них, а предпосылается им (1, 292).

Шеллинг полагает, что послекантовская философия, господствующая в его время, идет по ложному пути, когда, желая преодолеть кантовскую критику идеала разума, т. е. критику формирования разумом **гипотезы** о существования единичной сущности, которой принадлежат все возможные предикаты, пытается логически вывести такое существование из понятия совокупности всего возможного. Как и прежде, Шеллинг ставит в один ряд понятие **идеи**, в том виде, в каком оно использовалось в послекантовском идеализме, и, прежде всего, у Гегеля, с понятиями царства вечных истин и совокупности всего возможного, не обосновывая этого особо. И, учитывая это словоупотребление, можно сказать, что идеал разума, по Шеллингу, невозможно вывести из идеи, из понятия совокупности всего возможного. В «Трактате» он выражается по этому поводу следующим образом:

<…> но, далее, сама эта идея не существует, она есть, как обычно говорят, только идея; не существует ничего всеобщего, но только единичное, и **всеобщая сущность** существует только, если она **есть абсолютная единичная сущность**. Не идея для идеала, а идеал для идеи есть причина бытия, как, столь же всеобщим образом, обычно говорят, идея **осуществляется** посредством идеала. В положении «идеал есть идея» «есть» не имеет значение только логической *copula*: бог есть идея не означает, что сам он есть только идея, но что он для идеи (идеи в высоком смысле, где она в воз-

можности есть все) есть причина бытия, причина того, что она есть (5, 586).

Проделанные рассуждения приводят Шеллинга к мысли о пересмотре соотношения бытия и мышления или, как он считает, к правильному пониманию **единства бытия и мышления**. В боге чистое Есть, а стало быть, абсолютная индивидуальность упреждает всякое Что, но бог не был бы истинным богом, если бы из своего чистого Есть он не становился всеобщей сущностью. Только как *ens universale* бог обретает свою **истину**, поскольку только то Есть, которое имеет отношение к **понятию**, есть истинно. И, таким образом, единство бытия и мышления оказывается высшим единством, трактуемым Шеллингом также и как высшая противоположность или граница, которую невозможно превзойти.

> Но в этом единстве приоритет находится не на стороне мышления; **бытие** – это первое, мышление – только второе или следующее. Эта противоположность есть, равным образом, противоположность всеобщего и только единичного. Но путь идет не от всеобщего к единичному, как, по-видимому, сегодня все считают. <…> Было бы сложно сказать, откуда всеобщее берет средства и силу, чтобы реализовать себя. Напротив, следует сказать, что индивидуальное, а именно, прежде всего, коль скоро оно есть индивидуальное в наивысшем смысле, реализует себя, т. е. делает себя умопостигаемым, вступает в круг разума и познания, поскольку оно генерализирует себя, т. е. делает всеобщую, **все** охватывающую сущность собою, облачается ею» (5, 587–588).

В этом пункте «Трактата об источнике вечных истин» – обсуждении единства мышления и бытия с приоритетом последнего над первым – Шеллинг ближе всего подходит к тому, чтобы очертить замысел своей **позитивной философии**. Именно такая философия должна исходить из уже имеющегося **бытия**, упреждающего любую мыслимую чтойность, а стало быть, и из особым образом понятого **опыта**, который единственно дает бытие – в случае позитивной философии – это бытие в абсолютном смысле, – в отличие от мышления, имеющего дело с интеллигибельными сущностями. И вместе с тем позитивная философия не ограничивается только признанием и констатацией Есть и индивидуальности абсолютного: она призвана повторить тот путь, который про-

делывает сама абсолютная экзистенция в становлении себя интеллигибельной; путь, на котором она, «генерализируя себя, вступает в круг разума и познания». Кстати, именно поэтому даже для позднего Шеллинга философия все еще является наукой, хотя, быть может уже и не в совсем традиционном смысле, (4, 153 ff) – что необходимо упомянуть в противоположность столь часто бросаемым философу упрекам в иррационализме.

Сущностные предикаты, которые обнаруживаются в боге как *ens universale*, в случае Шеллинга – и в этом, как кажется, состоит одно из решающих отличий его от Гегеля – не являются негативными по отношению к идее, но утвердительными или, что в данном контексте то же самое, **позитивными**, определениями абсолютной упреждающей всякое Что экзистенции (6, 292).

Литература

1. *Резвых П. В.* Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник. 2002 г. М., 2003.
2. *Шеллинг Ф. В. Й.* Другая дедукция принципов позитивной философии // Философия откровения. Т. 2. СПб, 2002.
3. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. Т. 1. СПб, 2000.
4. *Leinkauf Th.* Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant. Münster: Lit, 1998.
5. *Schelling F. W. J.* Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten // Sämmtliche Werke. Abt. II. Bd. 1. Stuttgart – Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856.
6. *Schelling F. W. J.* Einleitung in die Philosophie der Mythologie // Sämmtliche Werke. Abt. II. Bd. 1. Stuttgart – Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856.

Философия и искусство у Шеллинга[1]

Крюков А. Н.

Аннотация. *Центральный вопрос статьи – почему в системе трансцендентальной философии Шеллинга искусство становится высшим знанием. Для ответа на этот вопрос нами проводится*

[1] Поддержано грантом ДААД «Дмитрий Менделеев» №331486947, 09.2012–12.2012, Берлин (Германия).

анализ источников возникновения идеализма Шеллинга, анализ субъект-объектной структуры самосознания и возможности толкования Я в качестве объекта. В статье анализируются основные тезисы об искусстве в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг относится к немногим философам, которые занимались проблемой искусства в философском ключе. Учитывая, что первые работы других мыслителей, посвященные эстетической проблематике вообще, относится к XVIII в. (7, 12), Шеллинг был одним из первых философов, писавших в то время на данную тему. И даже среди этих немногих Шеллинг стоит особняком, благодаря особенности своей философии искусства. Основные работы Шеллинга, в которых разрабатывается эстетическая проблематика, следующие: «Система трансцендентального идеализма» (1800 г.), XIV лекция из цикла лекций «О методе академического изучения» (1803 г.), лекции по «Философии искусства» (1802/03 гг.), речь «Об отношении изобразительного искусства к природе» (1807 г.). Мы видим, что хотя временной отрезок в семь лет, охватывающий написание этих работ, очень мал, в течение него взгляды Шеллинга на искусство и его роль претерпели определенные изменения.

Чем же интересен Шеллинг, так ли его взгляды на искусства, возникновение и генезис последнего отличаются от взглядов его современников? Укажу на самое главное: Шеллинг, наверное, один из немногих философов, если не единственный из создавших философскую систему, кто полагал, что искусство является высшим этапом саморазвития человеческого духа. Оно позволяет достичь абсолюта, в котором субъективное и объективное неразличимы. Этот, казалось бы, простой тезис о приоритете искусства как деятельности над другими формами человеческого духа, в том числе над философией, разработан в «Системе трансцендентального идеализма». Поэтому я сконцентрируюсь в основном на этом тексте.

С самого начала необходимо указать, в чем же заключается центральная идея, выкристаллизовавшаяся в полемике с Фихте. Для Фихте началом всего сущего было трансцендентальное деятельное Я. Для Шеллинга же существуют два первоначала. Вер-

нее, речь идет о двух ипостасях, субъективной и объективной, которые Шеллинг называет интеллигенцией, или Я, с одной стороны, и природой, с другой (4, 232). Соотношение этих двух регионов сущего имеет смысл в контексте размышления о том, как может быть достигнута истина. Определение последней у Шеллинга вполне традиционно и означает совпадение субъективного и объективного (4, 232). По всей видимости, традиционное определение приведено намеренно. Но классическую формулу истины немецкий философ будет интерпретировать по-своему, будет наполнять ее своим собственным содержанием. И отличие в этом вопросе от Фихте заключается в исходных принципах: Шеллинг полагает, что субъективное и объективное начала, интеллигенция и природа – это две стороны одного абсолюта. Интенция Шеллинга заключается в том, чтобы показать, что эти две стороны в абсолюте неразличимы, что они есть одно и то же.

В работе ощущается определенная внутренняя дискуссия с предшествующей философской традицией. А именно, с Лейбницем и его теорией «предустановленной гармонии» и со Спинозой и его тезисом о бесконечном количестве атрибутов Бога (если бы мы могли их постигнуть, можно было бы объяснить отношение мысли и протяжения, а тем самым и обосновать возможность истины). Но эти решения для Шеллинга неудовлетворительны. Так, у Лейбница теория предустановленной гармонии – это, скорее, некая *ad hoc* теория, не столько обосновывающая, сколько в качестве аксиомы утверждающая, что именно так обстоит положение дел: монады, замкнутые в себе, находятся в состоянии гармонии с другими монадами, и поэтому можно мыслить протяженный мир. У Спинозы же речь идет об указании на границы нашего разумного схватывания, на непостижимое, неподвластное человеческому разумению: человеческий рассудок не может объяснить совпадение мысли и того, о чем мысль. Однако, в Боге как единой все охватывающей субстанции это понятно само собой. Эта идея будет впоследствии развита Кантом в различении вещи в себе и феномена. Непознаваемость мира, вернее, ограниченные возможности человеческого рассудка по Спинозе и феноменальность мира по Лейбницу – метафизические предпосылки «вещи в себе» кенигсбергского философа. Все это было Шеллингу известно, и

он ставит своей задачей преодолеть выше упомянутые трудности. С самого начала он формулирует задачу трансцендентальной философии: показать, каким образом возможно знание, верификация истины, каким же образом представления субъекта могут совпасть с самими предметами. Шеллинг совершенно ясно указывает, к какому результату он придет в конце. Есть проблема соотношения идеального и реального. Должно быть решение этой проблемы. Оно заключается в том, что существует некий высший акт, который соединяет в себе возможности совпадения этих двух противоположностей, сознательной и бессознательной деятельностей. И этот акт – эстетический (4, 241; 11, 89).

Рассмотрим теперь некоторые пункты аргументации Шеллинга из его работы «Система трансцендентального идеализма».

Трансцендентальное Я и история самосознания

Итак, поставлена проблема: показать, каким образом субъективное может иметь правильные представления об объективном. Мы уже знаем предварительный ответ о том, что эстетический акт снимает все противоречия, и проблема истины, именно как проблема совпадения субъективного и объективного, решается. Уже состоялись концепции Декарта, а значит найдено «Я мыслю» как отправная точка всякой возможной дедукции, Канта, а значит по-новому осмыслена априорность структуры сознания и остро стоит проблема непознаваемости вещи в себе, Фихте, а значит мыслящее Я Декарта обретает иной, учреждающий статус. С чего начинает свои рассуждения Шеллинг? Он, следуя традиции трансцендентальной философии, прежде всего, Фихте, начинает с предельно общих идеалистических сентенций. Повторив уже приведенную выше формулу истины, он начинает с предположения возможности двунаправленного движения. Либо субъект движется по направлению к объекту, либо объект – по направлению к субъекту. Шеллинг – представитель трансцендентального идеализма, и выбирает в качестве конституирующего движения движение от субъекта.

С самого начала Шеллинг констатирует, что первичное возможное знание – это только знание самого себя, самосознание (*Selbstbewusstsein*), которое также становится принципом его философии (6, 71). И такое утверждение оправдано методологиче-

ски, потому что, во-первых, оно соответствует установке трансцендентального идеализма все начинать со стороны идеального, субъекта, во-вторых, в этом случае появляется возможность найти взаимоотношения между объектом и субъектом без опосредования. Второй пункт чрезвычайно важен, поскольку ответ на этот вопрос и является центральным для всей работы. Поиски же возможны в случае, если объект находится на стороне идеального. Но как это возможно?

Этот пункт является базовым для всей системы Шеллинга, поскольку от успеха того, насколько изящно удастся показать переход от субъекта к объекту, зависит удача всего проекта. И здесь мы подходим к достаточно интересному моменту в рассуждениях немецкого философа. Что мы имели до этого? То, что сознание является исходным пунктом всякого трансцендентально мыслящего философа. Но оно не может замкнуться само на себя, поскольку остается задача показать, каким же образом может осуществиться знание. Значит, нужно показать совпадение субъекта и объекта и это совпадение должно быть обосновано очень тонко. Шеллинг предлагает следующее решение: коль скоро самосознание является тем «местом», где возможна встреча субъекта и объекта без опосредования, то необходимо провести рассуждение, чтобы выяснить, что же на стороне интеллигенции можно считать субъективным, а что объективным. С самого начала Шеллинг говорил о трансцендентальном сознании, а теперь он вводит новый термин: трансцендентальное Я. И только теперь можно с правом говорить о самосознании.

> Понятие Я возникает посредством акта самосознания, вне этого акта, следовательно, Я – ничто, вся его реальность зиждется только на этом акте, и оно само не что иное, как этот акт. Следовательно, Я может быть представлено только как акт вообще, помимо этого оно ничто (4, 255).

Это Я имеет достаточно своеобразную позицию в самосознании. Вернее, речь идет о двойственности этой позиции. С одной стороны, Я принадлежит сознанию, с другой же стороны, оно одновременно является и его объектом. Но Я – это объект особого рода. Оно вроде бы и объект, но при этом его как бы и нет. Оно возникает через самосознание, посредством акта самополагания и

только в этом акте. Это не один из реальных объектов, с которыми мы сталкиваемся в повседневности. По Шеллингу получается, что Я существует и не существует одновременно, поскольку оно возникает только в акте самосознания. По поводу того, что Я – это объект с определенным статусом, напрашиваются параллели с более поздней философской традицией.

Так, проблема анализа сознания является ключевой проблемой для феноменологии в XX в. Эдмунд Гуссерль предлагает феноменологическую методологию дескриптивного описания фактов сознания. В его феноменологии мы можем наблюдать определенный генезис воззрений. В связи с Шеллингом нас интересует позиция трансцендентального Я в его феноменологическом варианте. Условно, мы могли бы выделить в феноменологии Гуссерля неэгологический и эгологический периоды (9). Так, в его ранней работе «Феноменология внутреннего сознания времени» (1905 г.) речь идет о сознании времени, в котором еще нет места трансцендентальному Я. В другой работе: «Картезианские медитации» (лекции прочитаны в 1929 г.), – Гуссерль уже определяет Я в качестве трансцендентального центра всей жизни сознания. Нам же интересна работа «Идеи к чистой феноменологии» (1913 г.), в которой Гуссерль высказывает идеи, очень схожие с тем, чем говорил Шеллинг столетием ранее. Смысл рассуждений Гуссерля в этой работе приблизительно следующий. В трансцендентальном сознании все можно подвергнуть трансцендентальной редукции: мнения, математические истины, даже идею Бога. Но остается один феномен, который такой редукции подвергнуть нельзя: трансцендентальное Я. Это феномен особого статуса: он одновременно вроде бы и находится в трансцендентальном сознании в качестве центра когитальных актов, но в то же время его сложно схватить. Он обладает особым статусом «трансцендентного в имманентном». Этот аксюморон указывает на двойственность этой позиции: Я – субъективная активность как центр интенциональных когитальных актов, но, в то же время, обладает свойством трансцендентного объекта («трансцендентное в имманентном»).

У Сартра в ранней работе «Трансценденция Эго» тема объективности позиции Я получает дальнейшее и более кардинальное

решение: он придает позиции Я трансцендентный характер (2). Я трансцендентно, оно появляется только в момент рефлексии, становится объектом сознания. Как мы видим, столетием раньше нечто похожее писал Шеллинг: в совершенно ином контексте и решая совершенно иные задачи, не связанные с экзистенциальной проблематикой, а исключительно с трансцендентально-философской. Это отступление сделано для того, чтобы продемонстрировать, что при всей сложности понимания статуса Я как объекта, в дальнейшем, в истории философии предпринимались попытки анализа этой трансцендентальной позиции и выражались идеи, схожие с позицией Шеллинга. При этом стоит подчеркнуть, что существует одна общая методологическая сложность, как для трансцендентального идеализма, так и для феноменологии: данные сознания, хоть и являются самыми достоверными, с точки зрения Декарта, очень сложно поддаются схватыванию. Гуссерль для этого и выработал метод трансцендентальной редукции.

Но вернемся к Шеллингу. Сам процесс достижения абсолюта, или описания жизни познания, выглядит как история самосознания (4, 283). За несколько лет до появления гегелевской «Феноменологии духа» Шеллингом было введено понятие историзма сознания. Этапы, через которые проходит самосознание, выглядят так: первоначальное ощущение, в котором утверждается Я как объект, продуктивное созерцание, на этапе которого конструируется материя, рефлексия, посредством которого Я осознает себя отграниченным от объективного мира, акт воли, в котором рассматривается диалектика свободы и необходимости.

Таким образом, история самосознания показывает, каким образом Я возвращается к самому себе. Однако, главный и последний шаг по достижению абсолютного единства субъективной и объективной стороны Я Шеллинг осуществляет в шестом разделе, посвященном философии искусства.

Произведение искусства

Итак, после описания истории самосознания, Шеллинг вновь возвращается к главному вопросу своей работы: о возможности синтеза идеального и реального. Напомню, что проблема соотношения идеального и реального находит свое разрешение в эс-

тетическом. Диалектика Шеллинга – это философия, которая написана широкими мазками. Она состоит в альтерации первичных противоположений, таких, как идеальное и реальное, интеллигенция и природа, Я и объект, сознательное и бессознательное и, в конечном счете, бесконечное и конечное. Последние являются философскими синонимами субъективному и объективному, и задача заключается в том, чтобы показать, каким образом возможно снять это противоречие, т. е. решить задачу всей работы. Есть одна стилистическая особенность текста шестого раздела «Системы трансцендентального идеализма», в котором речь заходит о философии искусства. Возникает некоторое ощущение, что при переходе к этой части текста Шеллинг как бы переключается в другой регистр изложения. Если до этого метод описания был достаточно строг, математичен, совершенно в стиле Спинозы, философию которого Шеллинг очень ценил, то в шестом разделе математическая строгость уступает место сентенциям скорее художественным. Кроме того, после многостраничного описания истории сознания основной вопрос системы трансцендентального идеализма решается Шеллингом на нескольких страницах! Рассмотрим основные выводы, к которым тот приходит.

Решение, которое предлагает Шеллинг, выражено буквально несколькими словами: бесконечное находит свое выражение в конечном в произведении искусства, которое, в свою очередь, есть результат деятельности человеческого гения. Шеллинг дает следующее определение красоты: «Но бесконечное выраженное в конечном есть красота» (4, 479). Мы видим, что в этой достаточно простой и изящной формуле заключен как круг определенных выше проблем, так и огромные возможности для последующей философии.

Каким образом Шеллинг поясняет положение, что в искусстве возможно объединение бесконечного и конечного? Каким образом в конечном продукте произведения искусства заключено метафизическое бесконечное? Ответ немецкого философа состоит в том, что в произведении искусства заключена возможность для бесконечного истолкования. Иными словами, трагедия Шекспира – это не только сюжет и не только стихотворные строчки,

но бесконечный потенциал для интерпретации. Другой пример – это греческая мифология. Боги древней Греции – это отражение бесконечных по своей сути идей. Единожды возникнув, греческая мифология стала символическим образчиком для возможности все нового истолкования. К этой теме Шеллинг позже вернулся в работе «Философии искусства» и говорил, что идеи произведения искусства – это Боги, и что без мифологии искусство вообще невозможно. Мифология вообще становится условием всякого искусства. Кроме того, в его лекциях по философии искусства исходным пунктом становится не Я, но Бог (8, 308). И, таким образом, акценты полностью смещаются из области трансцендентального субъекта в область божественного.

Мы видим, что достаточно абстрактная формула красоты провоцирует множество вопросов. К примеру, «бесконечное» той же природы, что и бесконечное действие интеллигенции или бесконечные интерпретации произведения искусства – это разные регионы и разные бесконечности? Кроме того, насколько сам тезис об укорененности мифологии в искусстве правомерен? Ведь любого толка мифологемы предполагают наличие определенных догм, т. е. в каком-то смысле некритичное, апологетичное отношение к ним. Т. е., в этом случае, возможность постановки философских вопросов сведена к минимуму, а ведь искусство – по Шеллингу выше – философии! И, кроме того, мифологема – это набор важных конституирующих сознание символов, помогающих объяснять реальность определенным образом, но, тем самым, препятствующих пониманию этой реальности и возможности нового, неапологетичного толкования ее.

Каков же критерий того, что абсолют, наконец, достигнут? Ответ Шеллинга снова несколько противоречит его рассуждениям о трансцендентальном. Критерий заключается в чувстве глубочайшего удовлетворения творца, т. е. гения по поводу созданного им произведения. В каком-то смысле, этот критерий также сложно назвать достаточным, поскольку он основан на субъективном чувстве. Впрочем, с одной стороны, существует определенная традиция связывания эстетического чувства с субъективным. У Канта в «Критике чистого разума» чувство прекрасного основывается на способности суждения, а именно, заключено в

чувстве удовольствия или неудовольствия. С другой стороны, напрашивается аналогия с Шопенгауэром, который говорил, что человек, удовлетворив потребности, на некоторое время находится в состоянии умиротворения, до новых импульсов, новых желаний, фундируемых мировой волей. Впрочем, в параграфе 34 работы «Мир как воля и представление» Шопенгауэр также говорит, что при встрече с произведением искусства отношение субъект-объект снимается, и мы постигаем чистую платоновскую идею, а тем самым, и освобождаемся от гнета слепой воли, правящей миром.

Главный результат Шеллинга – это совпадение идеального и реального в искусстве. В нем отражается абсолютно тождественное. Несколько позже, в своей речи «Об отношении изобразительного искусства к природе» Шеллинг будет специально акцентировать внимание на положении, что искусство не является подражанием природе, как это всегда было признанным. Искусство выше природы (3, 62), как, впрочем, и философии. Искусство перестало отображать природу и стало самостоятельным (10, 71).

В заключение я приведу цитату, в которой отражен результат всей работы немецкого философа. На последних страницах «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинг пишет:

> система завершена, если она возвращается к своей исходной точке. Это и произошло в нашей системе. Ибо именно та изначальная основа гармонии между субъективным и объективным, которая в своем изначальном тождестве могла быть дана лишь посредством интеллектуального созерцания, полностью выводится в произведении искусства из субъективного и становится совершенно объективной; таким образом, мы постепенно довели наш объект, само Я, до той точки, в которой мы находились, когда приступили к философствованию (4, 485).

Литература

1. *Гуссерль Э.* Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
2. *Сартр Ж..-П.* Трансценденция Эго. Набросок феноменологического описания. М., 2011.
3. *Шеллинг Г. В. Ф.* Об отношении изобразительных наук к природе // Собрание сочинений / Под ред. *А. В. Гулыги*. В 2-х тт. Т. 1. М., 1987.

4. *Шеллинг Г. В. Ф.* Система трансцендентального идеализма // Собрание сочинений / Под ред. *А. В. Гулыги*. В 2-х тт. Т. 1. М., 1987.
5. *Шеллинг Г. В. Ф.* Философия искусства / Под ред. *М. Ф. Овсянникова*. М., 1966.
6. *Baumgartner H. M.*, *Korten H.* Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. München, 1996.
7. *Henrich D.* Theorieformen moderner Kunsttheorie // Theorien der Kunst. Frankfurt a. M. 1982.
8. *Knatz L.* Schellings Philosophie der Kunst // Handbuch Deutscher Idealismus / Hrsg. *H. J. Sandkühler*. Weimar, 2005.
9. *Marbach E.* Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls (Phänomenologica). Haage: Springer, 1974.
10. *Schneider N.* Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne. Stuttgart, 1999.
11. *Zeltner H.* Schelling. Stuttgart, 1954.

«Фрустрация» Гегеля-теолога у Жана Валя

Курилович И. С.

Аннотация. *Автором рассматриваются возможность применения к Гегелю теологико-религиозных характеристик и возможность их противопоставления при проблематизации того, что понимается под «Гегелем». Материалом исследования является работа Жана Валя «Несчастное сознание в философии Гегеля» – одна из ключевых и наиболее ранних рецепций гегелевского наследия во французской философии. Отмечая важность интерпретации Валя, автор показывает образно-ролевую природу «Гегеля», представленного французским мыслителем, его локальный характер «момента», подобно локальности «несчастного сознания» в гегелевской системе.*

«Несчастное сознание в философии Гегеля» – работа, написанная Жаном Валем в 1929 г., то есть за три года до знаменитых лекций Кожева в Высшей практической школе, не только сместила внимание к Гегелю во французском интеллектуальном пространстве с его «Логики» на «Феноменологию духа» и ранние произведения, но дала новое для Франции понимание его философии, перевернув, в духе Дильтея, стереотип о немецком мыслителе.

Особенно нетривиально выглядит эта книга, если учесть, что во французском академическом сообществе традиционно правило картезианство и неокантианство, что философия Бергсона в те годы была на пике популярности, и что в еще недавней Первой мировой войне немалые интеллектуальные силы страны были задействованы для самой яростной критики «прусской военщины». Например, А. М. Руткевич пишет: «Применительно к Гегелю на 1930 год практически все французские интеллектуалы – как левые, так и правые – считали, что речь идет о романтическом философе, опровергнутом развитием научного знания и сохранившим свое влияние лишь потому, что это отвечает интересам германского милитаризма» (5, 4). В такой Франции места для гегельянских штудий не было совершенно, о чем выходец из России Александр Койре, получивший философскую подготовку в Гёттингене под руководством Гуссерля, пишет в своем докладе о состоянии гегелеведения во Франции (1930 г.).

После публикации «Несчастного сознания» должны были пройти годы работы того же Койре, Жана Ипполита и Александра Кожева прежде, чем *les études hégéliennes* стали восприниматься как сколько-нибудь респектабельные занятия. Однако, направление Койре и Кожева, развиваемое, прежде всего, через журнал «*Recherches philosophiques*» и с кафедры 5-й секции Высшей практической школы, наделило французское неогегельянство антропологическим и феноменологическим характером, отчего «Несчастное сознание в философии Гегеля» сразу оказалось большой оригинальностью для Франции и такой же оригинальностью, в некотором смысле, и осталось.

Встав на достаточно популярный (Л. Фейербах, Д. Стирлинг, Ж. Донт) путь «расколдовывания» Гегеля, Валь увидел лейтмотив его философии в конце раздела «Самосознание» «Феноменологии духа». Понятие «несчастное сознания», относимое Гегелем к раннему христианству – состоянию, следующему за раскрытием содержания стоицизма и скептицизма, – определяется Валем как существеннейшее для всей гегелевской философии, как понятие, благодаря которому можно проследить путь мысли Гегеля от его ранних и, во многом, романтических произведений («Народная религия и христианство» (1795 г.), «Жизнь Иисуса»(1795 г.),

«Позитивность христианской религии» (1795/96 гг.) и др.) до построения системы.

Для Валя, Гегель – теолог не только по образованию, но и по образу мысли, его предтечами Валь видит Братьев Свободного Духа, Мейстера Экхарта и Якоба Бёме. Валь дает полную трагизма интерпретацию гегелевского понимания христианства, иудаизма и религии вообще. Два важнейших лейтмотива – чувство разрыва и желание счастья – развиваются в Гегеле от согласия с Шлейермахером и идеи народной религии, основанной на религиозном чувстве, религии, в которой объединилась бы счастливая непосредственность язычества с несчастьем опосредования монотеистической религии, к переосмыслению роли Христа, который начинает пониматься как Гений и Любовь, как преодоление несчастного сознания при том, что в самом Христе несчастье, идущее из иудаизма как веры в потустороннего Бога еще не снято. В ходе логизации ранних воззрений понятие Любви трансформируется у Гегеля в Разум, который есть для себя сущая конкретность, т. е. искомая гармония. Так происходит переход от ранних произведений к «Феноменологии духа». Согласно Валю, стремлением к логизации упрощаются изначально живые и пульсирующие направления мысли: «конкретное» и живое несчастье превращается в разделенность, счастье и любовь – в Разум, и так далее: «несчастное, разделенное сознание интегрируется в абсолют так же, как благодаря идее движения небытие включается в бытие» (1, 113). «Логика» и «Энциклопедия» оказываются переложением богословских интуиций, переложением, так и не сумевшим вместить последние.

С первых страниц Валь очерчивает свою позицию. Он пишет, что философия Гегеля является рефлексией над религиозным чувством, над христианством вообще, и отношениями в между Отцом и Сыном, в частности. «В глубине его философии имеется трагическое, романтическое, религиозное начало» (1, 5), а последовательность понятий скрывает «разновидность интуиции и пылкой страсти» (1, 5). Во внутренней различенности, необходимой для конкретного, Валь видит почти кьеркегоровский трагизм, наделяет всякое разделение «несчастьем», притом несчастьем религиозно окрашенным, происходящим из отделенности от Бога,

из различия между смертью Бога и живым Богом, а равно и между смертью и искуплением. Вслед за Стирлингом («*James Hutchison Stirling, The Secret of Hegel*», 1865 г.) он задается вопросом о возможности вообще какого-либо сознания, кроме несчастного.

Валь считает, что происходящая из мистико-религиозной традиции, гегелевская мысль непереводима на язык понятий:

> Теологии Экхарта, спекуляциям Бёме суждено было переплавиться с лютеранским опытом спасения; будучи далекими и от того, чтобы думать, что философия Гегеля – это философия чисто рациональная, мы сказали бы, что она является попыткой рационализации тех глубин, которые для разума остаются недоступными. Несмотря на то, что сам Гегель нам иногда говорит, для этих глубин не существует чистых и прозрачных символов; свет сияет во тьме; символы существуют тем непроницаемым и прочным существованием, над которым распространяется свет, заставляющий их сверкать темным блеском (1, 172).

В конце «Несчастного сознания» Валь пишет:

> То, что изначально присутствовало в душе автора Логики, было христианским ви́дением креста и ви́дением гнева Божьего в духе Бёме. То, что лежало на дне души этого рационалиста, и было двойной мистерией, двойственным страданием в глубине души этого оптимиста. Гнев Божий проявляется как принцип диалектики и того движения возвращения к себе, которым диалектика завершается (1, 173).

Упоминание Валем немецкого теософа и мистика Бёме, как провозвестника Гегеля, оказалось оригинальным не только для Франции того времени, хотя интерес Гегеля к Бёме был известен еще гегелевским современникам. Это явилось некоторого рода гуманитарным примером «одновременности научных открытий»: в том же 1929 г. Койре под всеобщие овации защищает диссертацию и публикует по ней книгу под названием «Философия Якоба Бёме». Любопытно это для нас, прежде всего, тем, что здесь, «вполне в духе гегелевского прочтения Бёме» (8, 246), как замечает А. В. Ямпольская, гёрлицкий башмачник оказывается не провидцем и мистиком, а «метафизическим гением», предтечей Гегеля и всего немецкого идеализма. Если влияние Бёме на Геге-

ля было замечено как Койре, так и Валем, то сущность, содержание этого влияния они, очевидно, оценивали по-разному.

Кроме диссертации, Койре в первой половине 30-х гг. публикует статьи, во многом предопределившие развитие французского неогегельянства, больше всего, на наш взгляд, повлияв на Александра Кожева. Это «Доклад о состоянии гегелеведения во Франции» (1930), «Заметка о языке и терминологии Гегеля» (1931) и, самое главное, «Гегель в Йене» – работа 1934 г., в которой Койре рассматривает становление гегелевской системы, возникающей именно в йенском периоде (с 1801 года), а не в юношеских бернских и франкфуртских сочинениях. Койре пишет, что, во многом, вызванное Дильтеем («*Die Jugendgeschichte Hegels*», 1905 г.) внимание к гегелевскому наследию конца 90-х гг. XVIII в., через которое его автор видится романтиком, является всецело литературной увлеченностью человеком-Гегелем[1], его биографией, вместо того, чтобы заниматься гегелевской мыслью, философией.

> Повышенное внимание к ранним произведениям указывает, тем самым, на недооценивание, незнание «Логики» или, что то же самое, незнание и недооценивание Гегеля-философа и даже философии в целом. Эффект подмены – заслуга и преступление дильтеевской школы – истории философии историей идей, поглощение философии литературой[2] (9, 150–151).

В примечании Койре еще более категоричен, он говорит, что такой историко-философский подход есть «симптом разложения и

[1] В «Несчастном сознании» Валь нередко говорит именно о Гегеле-человеке, противопоставляя его гегелевской философии, его системе, так, например, в начале произведения он пишет: «Человек по имени Гегель разрушил свою систему в тот же самый миг, когда он её объяснил» (1, 9).

[2] «Le fait de mettre l'accent sur l'oeuvre de la jeunesse implique déjà ipso facto une mésestime, une méconnaissance de la Logique, ce qui veut dire aussi méconnaissance et mésestime du Hegel-philosophe et même de la philosophie tout court. Effet de la substitution – mérite et crime de l'école diltheyenne – de l'histoire des idées à celle de la philosophie, de l'absorption de la philosophie par la littérature».

глубокого, хоть и бессознательного, презрения к произведению»[1] (9, 151). Также Койре не принимает и религиозность, которую Валь вкладывает в основание гегелевской мысли, более того, он пишет о «глубокой арелигиозности» Гегеля («*l'irréligiosité profonde de Hegel*» (9, 160)), при которой тот на языке теологии рассматривает метафизические, «логические» вопросы.

Спустя тридцать лет, выступая после смерти Койре с речью о его роли в развитии гегелеведения во Франции, Валь вспоминает эти слова из «Гегеля в Йене» и сжато комментирует их, уточняя свою позицию. Валь пишет, что религию и теологию, которые почти антитетически представленны у Койре, он, даже приняв саму антитетическую связь, видит не как «теологическую мысль без религии», а как «религиозной мыслью без теологии» (10, 18)[2].

Это весьма важное замечание, на которое Валя вынуждает сама выбранная им тема выступления, несколько искажает содержание его «Несчастного сознания», где антитетическая взаимосвязь религии и теологии не обозначена столь определенно, если она там вообще есть. Однако, оно симптоматично и, возможно, говорит нам больше, чем хотел бы сказать французский мыслитель, ведь при всей роли, которую Валь уделяет романтическим и религиозным интенциям Гегеля, в «Несчастном сознании» он называет того теологом.

Воздерживаясь от того, чтобы придавать этим словам решающее значение, но имея их в виду, обратим внимание на адекватность Гегеля, представленного в «Несчастном сознании», Гегелю, говорящему о том же предмете в собственных работах. И здесь не столь важно вспомнить локальность «несчастного сознания» в опыте сознания, изложенном в «Феноменологии духа», – Валь прекрасно осведомлен об этом, – важнее выбрать Гегеля, если так можно сказать, которому мы готовы доверять в этом вопросе.

Жан Валь ведет себя, образно говоря, почти как карикатурный психоаналитик, берущийся найти все проблемы в философ-

---

[1] «un symptôme de dissolution et du mépris profond quoique inconscient pour l'oeuvre».
[2] «pensée théologique sans religion. Pour moi je crois que c'est une pensée religieuse sans théologie».

ском детстве мыслителя. Эта ретроспективная позиция в работе с пациентом является обычно реконструкцией или даже конструированием событий, оказавших свое «объективное» влияние, то есть речь о некоторой данности. В нашем случае, если продолжать предложенное, хотя, возможно, излишне вольное сравнение, это разорванность-страдание (*déchirement*) или даже растерзанность и раздор, который молодой Гегель видел в состоянии своего народа, разорванного на множество отдельных государств, и разорванность религии, основанной на потусторонности. Однако, как наш пример, так и позиция Валя не вполне подходят Гегелю, если мы выходим за пределы «философского детства», юношеских работ.

Прежде всего, Гегель вполне определенно критикует представление о какой бы то ни было данности, позитивности, являющейся подлинным содержанием дела мысли, либо даже интуитивным принципом, определяющим мысль, но лежащим вне нее. Развивая пример, Гегель прямо берется за то, что Валь определяет как «темное начало» (1, 7), оно является полностью вербализованным материалом, в котором не остается и речи о «вытеснении», не смотря на впечатление «оговорки», которое оставляет Валь о «несчастном сознании», в том виде как оно представлено в «Феноменологии». Опыт сознания, изложенный в «Феноменологии духа», претендует на снятие данного как лишь данного, равно как на снятие религиозного или романтического сознания, которые являются формами представления. То же нужно сказать и о субъективности, утратившей свою непосредственность в самосознающем духе. Существование этих формообразований сознания сохраняется; но не в независимом, а снятом виде, в отрицании их суверенности или, что то же самое, в отрицании их истины в себе и для себя, их истины для Гегеля, то есть «для нас».

В начале «Феноменологии духа» мы находим:

> когда утверждается, что только в понятии истина обладает стихией своего существования, то я знаю, что это кажется противоречащим <...> если истинное существует лишь в том или, лучше сказать, лишь как то, что называется то интуицией, то непосредственным знанием абсолютного, религией, бытием – не в центре божественной любви, а бытием самого этого центра, – то уже из этого видно, что для изложения философии требуется скорее то, что противно

форме понятия <…> Прекрасное, священное, вечное, религия и любовь – вот приманка, которая требуется для того, чтобы возбудить желание попасться на удочку; не на понятие, а на экстаз, не на холодно развертывающуюся необходимость дела, а на бурное вдохновение должна-де опираться субстанция, чтобы все шире раскрывать свое богатство (2, 11–12).

Подобную мысль Гегель продолжает в «Философии религии»:

мышление уничтожает ту простую форму, в которой содержание выступает в представлении; именно в этом постоянно упрекают философию, утверждая, что она не сохраняет формы представления, но изменяет ее или вообще лишает ее содержания. И поскольку обыденное сознание с этой формой связывает истину, то оно полагает, что вместе с изменением формы теряется и содержание, и самый предмет; поэтому обыденное сознание и воспринимает подобное преобразование как уничтожение (3, 326).

И там же – относительно предпосылки конечного в сознании всеобщего:

Рефлектирующий рассудок вообще всегда исходит из предпосылки конечности, признает за ней абсолютную значимость, превращает ее в правило или меру и отвергает противопоставляемую этой конечности идею и абсолютную истину; поэтому он превращает чувственные и природные определенности, в которых представление все-таки стремится исходить из признания мысли о всеобщем, в совершенно определенные, конечные отношения, удерживает эту конечность (3, 327).

Наконец, в главе о спекулятивном понятии религии Гегель говорит:

Разум есть та единственная почва, где религия может быть у себя (3, 366).

Учитывая эти и другие слова Гегеля, а также психологизацию и трагизацию, которые мы видели у Валя, очевидно, что упрек, который делает Койре – упрек вкуса – содержателен в том, что он обличает естественное и непосредственное желание узнавания, мышление в представлении, мышление, требующее строгих (абстрактных) дефиниций, сопровождаемых «примерами». Такая история философии превращается в разгадывание загадок, в поиск «ключа», простой и понятной предельно образной позитивности, которую философ «спрятал» и вокруг которой возвел ло-

гизацию, «намудрил». На наш взгляд, об этой примитивизации и говорит Койре.

Отказавшись от представлений о таком наивном лукавстве, стоит, на наш взгляд, отнестись с интересом к самому делу мысли философа. Представленное Ваалем полное трагизма описание психологической наполненности антитетической игры, вместе с разбором теологически-мистического происхождения гегелевской мысли, не только было интересным интеллектуальным событием во Франции между мировыми войнами. Но и остается важным в современном понимании Гегеля и, тем более, в понимании современной французской философии, испытавшей в XX в. сильнейшее влияние этого немецкого мыслителя[1].

Дающее ощущение полноты и всеохватности «Несчастное сознание в философии Гегеля» Жана Валя, подкрепленное его литературным талантом, не должно вводить нас в заблуждение своей стилистической цельностью. Герой, описываемый Валем, «Гегель-теолог» является, на наш взгляд, снятым формообразованием религиозного сознания в абсолютной науке Гегеля-философа. Так, на снятости религии в философии Гегеля настаивает Шеллинг – один из ближайших его друзей по тюбингенской Семинарии и раннему творчеству, а позже – самый яростный оппонент. В берлинских лекциях 1841–1842 гг., пытаясь искоренить «драконово семя гегелевского пантеизма» (4, 271), он упрекает уже почившего оппонента за сугубо философское, «трезвое» (7, 167) содержание мысли при использовании «теософичного» слога Бёме.

Поэтому (отчасти психологические) поиски Валя в ранних произведениях очень ценны и дают возможность расставить акценты в гегелевском творчестве по-новому, в известном смысле, «оживить» внутреннюю согласованность системы. Валь не оставляет места представлениям об абстрактности или статичности мышления Гегеля, хоть нам и сложно согласиться с основными тезисами «Несчастного сознания», а именно с мыслью о довлеющем характере религиозности и трагического чувства разорванности над гегелевской философией, с тем, что «несчастное созна-

---

[1] Любопытно в этом свете то, например, как представлена субъективность у Жоржа Батая.

ние» не снято, а отношение счастья – несчастья является «внутренним огнем» (1, 9) гегелевской философской системы.

В заключение, пожалуй, можно вспомнить слова русского философа Владимира Соловьева: «Гегель может быть назван философом по преимуществу, ибо изо всех философов только для него одного философия была все» (6).

Литература

1. *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля / Пер. с франц. *В. Ю. Быстрова*. СПб., 2006.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Философия истории. М., 2007.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х тт. Т. 1. М., 1976.
4. *Гулыга А. В.* Шеллинг (Жизнь замечательных людей). М., 1984.
5. *Руткевич А. М.* Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // История философии. 2001. № 8. М., 2001.
6. *Соловьев В.* Гегель // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1892. Т. 8.
7. *Шеллинг Ф. В. И.* Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000.
8. *Ямпольская А. В.* К проблеме феноменальности мира у Мишеля Анри // Логос. 2010 (5).
9. *Koyré A.* Hegel à Iénà // Études d'histoire de la pensée philosophique. Gallimard, 1971.
10. *Wahl J.* Le role de A. Koyré dans le developpement des études hegelienne en France // Hegel-Studien. Beiheft 3. Bonn: Bouvier Verlag, 1966.

Исследования по философии Мартина Хайдеггера

Поэтическое слово как фигура пустоты (онтология поэтического языка в философии М. Хайдеггера)

Козлова М. В.

Аннотация. *В статье рассмативается концепция поэтического языка в философии Хайдеггера, в частности, отношение слова и вещи и природа звука в стиховорении в связи с понятием предела и беспредельного. Поэтический язык оказывается необходимым условием для учреждения мира (как места исторического свершения истины), а природа слова связывается с понятием бытия. Таким образом, язык поэзии из области эстетики переносится в область онтологии и вопрос о сущности поэтического приобретает историческое значение.*

Основным вопросом философии Мартина Хайдеггера является вопрос о смысле бытия. Ответ на этот вопрос содержится в самой возможности вопрошания, коль скоро человек и есть то единственное сущее, которое говорит. Говорить вовсе не означает обладать наряду с другими способностями способностью к языку, как средству коммуникации. Говорить значит решать судьбу бытия, возвращаться к истоку, мерить мир мерой истины, а не мерой числа и протяженности. Следовательно, вопрос о смысле бытия имеет историческое значение, и в глубине своей он сплетается с вопросом о языке. Язык – это то, что впервые приводит на просторы открытого сущее как такое-то сущее, доступ к вещам и миру мы имеем только в слове, и это слово не принадлежит обыденной речи. В след за немецкими романтиками Хайдеггер утверждает, что «язык есть поэзия в существенном смысле» (9, 209), так как именно поэтическое слово впервые дает имя сущему и, называя его, призывает его к бытию из бытия. Эстетическая история искусства становится онтологической историей бытия, так как каждый раз, когда истина полагается вовнутрь творения, разверзается новый мир. Проблема интерпретации поэтического текста перестает быть исключительно теоретической задачей философии и критики искусства, а размышление о сущ-

ности поэтического языка выходит за рамки эстетической теории. В поздних работах свою задачу Хайдеггер видит в том, чтобы помыслить сущность языка изнутри самого языка, и чтение поэтического произведения оборачивается для него поиском местности (*Erörterung*) поэзии, то есть попыткой ответить на вопрос о том, что такое язык как язык.

Язык как место поэзии и поэзия места

В стихотворении сущее призывается к бытию, однако не таким образом, чтобы мы смогли представить себе это сущее как предмет, но как то, что есть (вещь). Вещь является на просторе «четверицы» (*Geviert*) земли и неба, божеств и смертных так, что она впервые собирает этот простор как мир. Это собирание Хайдеггер именует событием «зеркальной игры едино-сложенности земли и неба, божеств и смертных» (8, 449). Перед нами метафора, которая не может быть сведена к понятию. Следуя запретам Хайдеггера, мы также не можем истолковать эту метафору метафизически, то есть исходя из противопоставления мира вещей и мира идей. Однако мы можем обратить внимание на то, что метафоры Хайдеггера являются фигурами, причем в двояком смысле. С одной стороны, речь идет о пространстве, причем речь звучит, то есть приобретает пространственное измерение, воплощается в звучащем слове, с другой, описывая это пространство, слова сами очерчивают некоторое смысловое поле, то есть собирают пространство.

Термин «пространство» Хайдеггер вслед за древними греками понимает исходя не из протяженности, а из места (*Ort*), которое собирает вокруг себя все внешнее, но не как вместилище, а таким образом, что все собранное проясняется и высвобождается для своей сущности. Место принадлежит самой вещи и является чем-то вроде ее силового поля, которое стягивает на себя единое пространство мира. Мир – это не просто скопление вещей, это то место, где человек вступает в бытие, можно сказать, что таким образом понятый мир – это дом человека, его предел, коль скоро, по Хайдеггеру, бытие человека это всегда бытие-в-мире.

Вопрос о связи слова и вещи для Хайдеггера оборачивается поиском местности поэзии. Раз стихотворение призывает сущее к бытию как вещь, значит, само слово оказывается местом вещи. В

работе «Сущность языка» читаем: «Слово само есть отношение, которое соответственно в себе вещь так удерживает, что она “есть” вещь» и далее: «слово, сказ не имеет бытия» (14, 170, 193). В последнем случае Хайдеггер уточняет, что речь идет не о словах, которые, несомненно, существуют, так как звучат и записаны в словаре, но об изначальном «слове», как истоке всякого слова. Такое единственное «слово» не есть (не имеет места), так же как и само «есть» (*ist*) (бытие не есть сущее). Вслед за утверждением В. Подороги можно назвать такое изначальное слово «не-местом всех возможных мест» (6, 248).

Таким образом, мы можем сказать, что слово устанавливает предел для вещи, как впервые собирающей пространство мира. Вещь не существует изолированно, она всегда вписана в сложную систему взаимосвязей неба, земли, богов и смертных. Вписана в данном контексте означает, очерчена звучащим словом поэта, которое, в отличие от слов обыденного языка, лишено статичности. Слово в поэтическом тексте – это не отдельное словарное слово, словом можно назвать и фразу, и все стихотворение в целом. Смысл поэтического слова – это не словарное значение, а событие стихотворения, мы понимаем смысл исходя из всего стихотворения, исходя из сказанного, но также исходя из несказанного. Язык поэтического произведения – это фигуральный язык, причем фигуральность не следует понимать как отклонение от нормы обыденного языка, скорее, в нашей повседневной речи происходит отклонение от изначального языка. Сходным образом не следует противопоставлять прозу поэзии, так как подлинная проза не лишена поэтичности. Следовательно, основная характеристика языка – это поэтичность, то есть фигуральность, энергийная сущность слова, благодаря которой слово способно ограничивать неопределенное, однако лишь в той мере, в какой само слово покоится в неопределенном. Понятие «поэтический» (*dichterisch*), таким образом, связано с понятием меры, которое не следует путать с числом, как единицей измерения. Поэтическая мера – это соотнесение с бытием. Изначальное слово Хайдеггер именует путем. Это слово, в отличие от слов, не есть. Неимение места означает отсутствие определенности, предела: «Слушая, мы пребываем в свободном просторе сказанного, где беззвучно

звучит голос сказанного» (10, 155). Таким образом, язык поэтического произведения приобретает двойственный характер: с одной стороны, поэтическое слово-имя само является пределом (вещи), с другой, источник этого слова не имеет предела. В поэтической речи есть нечто беспредельное.

Предел и беспредельное в философии пифагорейцев, Платона и Хайдеггера

Онто-мифология Хайдеггера (определение Лаку-Лабарта, (18, 3–16) во многом основана на опыте чтения древнегреческих философов, в частности, досократиков и Платона, которое направлено не столько на деконструкцию этих текстов, сколько на поиски «несказанного» в истории философии, то есть на возращение к истоку. В этой связи стоит отметить, что метафора четверицы восходит к числовой символике пифагорейского союза и символизирует единство предела и беспредельного. Согласно космологии пифагорейцев, пустота входит из беспредельной пневмы в само небо, «как бы вдыхающее в себя пустоту», которая служит для определения «природных существований» (1, 82). Мир мыслится пифагорейцами как нечто завершенное (предел), а окружающая его пустота, как нечто неопределенное (беспредельное). Единство предела и беспредельного – согласие разногласного – понимается как гармония.

В дальнейшем идеи пифагорейцев находят свое развитие в философии Платона. Предел, будучи соотнесенным с беспредельным, вносит в него меру (число). В диалоге «Филеб» Сократ определяет четыре категории для всякого сущего: предел (πέρας), беспредельное (Απειρόν), их смешение (нечто определенное) и причину смешения.

Предел (мера, число) – это граница чего-то определенного. Рассмотренные сами по себе, число и мера оказываются тем, что определяет себя само, без соотнесения с какой бы то ни было неопределенностью. Можно сказать, что предел у Платона выступает как отношение отношения. Соответственно, бытие чем-то смешанным – это внесение предела в беспредельность, благодаря чему беспредельное ограничивается, то есть становится определенным. Онтически это означает, что есть только то, что ограничено пределом. В философии Платона видимый мир как станов-

ление противопоставлен миру идей как чистому бытию. Предел (мера, число) это посредник между миром вещей и миром идей, благодаря которому становление бытием все-таки не остается чистой неопределенностью, но может быть определимым, имеющимся в распоряжении, доступным пониманию. Причина смешения это то, что вносит соотношение меры в неопределенное, то что, по словам Гадамера, «видит и производит определенность соотношения» (3, 159). Только то, что рассмотрено в своем соотношении, рассматривается в своем бытии. Правильное смешение беспредельного и предела – это гармония, соразмерность, логос.

Для Хайдеггера, так же как и для Платона, соотношение меры это логос. Посредством именования вещь соотносится с четырьмя сторонами мира и только как соизмеримая с небом, землей, смертными и богами, вещь является как то, что есть, т. е. в своем бытии. В слове мы измеряем вещь мерой мира, но сам мир учреждается как мир только там, где есть вещь. Мир не предшествует вещи как ее основа, равным образом вещь не предшествует миру, их существование это всегда соотношение, которое для нас впервые проявляется в слове, и это слово – слово поэта. Соотношение Хайдеггер понимает не статично, а как взаимное притяжение и отталкивание (*Bezug*), ритм, сродни ритму дыхания – вдоху и выдоху. Исток этого ритма таится в поэзии, том месте, откуда разворачивается и куда возвращается волна (*Woge*) сказа (то, что эстетически мы понимаем как ритм).

В традиционном метафизическом понимании, исходящем из противопоставления мира чувственного миру идей, слово выступает чувственным воплощением (звук, письмо) внечувственной реальности (смысл). При этом вопрос о связи между словом и вещью остается открытым: слово представляет собой загадку воплощения, так как путь от слова к вещи всегда лежит через представление, то есть, через выражение смысла, который сам не есть вещь. Мышление Хайдеггера направлено на преодоление метафизики, то есть, не просто назад к вещам, но к изначальной пространственности нашего существования. Слово Хайдеггер называет намеком (*Wink*) и жестом (*Gebärde*), тем самым, подчеркивая то, что слово это процесс, не знак, но само указание. Сущность

слова Хайдеггер именует сказом (*Sage*)[1], слово показывает вещь, оказываясь местом явления вещи, ее формой, фигурой, удерживающей вещь как нечто определенное. Природа слова принадлежит онтологии, а не метафизике. Такое утверждение кажется парадоксальным, ведь слово – это чувственная реальность, воплощенная в звуке и на письме. Хайдеггер, конечно, не оспаривает этого, но полагает, что такое понимание природы слова недостаточно, так как природа звука покоится в изначальном беззвучном слове. Именно поэтому наряду со сказом он именует поэзию пением (14, 182). Беззвучное слово в стихотворении не именуется, но поется. Звуковой состав языка это не только телесное воплощение, но и «*Erdige der Sprache*» – земное языка, его укорененность в земле, понятой как φύσις (бытие сущего). Язык относится не столько к сфере чувственного, сколько к бытию как самораспусканию мира, метафору Гельдерлина о языке как цветении уст (*Blüte des Mundes*) следует трактовать онтологически.

Попытаемся провести аналогию с категориями сущего у Платона. Бытие – это беспредельное, сущее – нечто определенное. Сущее становится чем-то определенным только благодаря бытию, сущее – есть. Значит, «есть» следует понимать, как предел (πέρας) вещи? Но как обстоит дело с этим «есть»? «Есть» – это склонение глагола быть, только и всего. Само же значение слова «быть», «бытие» для нас остается туманным, его, по словам Хайдеггера, можно сравнить только с ничто. Однако без этого слова не было бы языка. То, что есть, это всегда некоторое отношение, склонение бытия к сущему, благодаря которому сущее обретает границу, которая не есть недостаток или ущемление, но τέλος – конец в смысле энтелехии. Это отношение будет истолковано Аристотелем в трактате «О понимании», как логическое отношение, в том смысле, что истинным или ложным высказывание становится при прибавлении глагола быть или не быть «либо вооб-

---

[1] «Сказ» как показывание в отличие от означения понимается Хайдеггером исходя из греческого понимания единства мифа (μῦθος) и логоса (λόγος), причем мифическое понимается не как мифологическое, а как раскрытие и скрывание бытия в сущностном слове (18, 10–12; 16, 185–189).

ще, либо касательно времени» (2, 93). Для Хайдеггера же истинное это то, что есть, истина онтологична.

Кажется, что наша мысль движется по кругу: ничто (бытие) не есть, вещь (сущее) есть, выход к сущему осуществляется в слове, но само изначальное слово не есть (ничто). Или: вещь измеряется мерой мира, мир – мерой вещи, выход к вещи осуществляется в слове, но само слово покоится в безусловном. Подобное размышление напоминает скорее сутру сердца (пустота есть форма, форма есть пустота), чем философский дискурс, и это нас вполне устраивает, так как таково движение мысли самого Хайдеггера, определяющего язык тавтологически: *der Sprache spricht* (язык говорит[1]). Откуда говорит язык? Язык говорит из различия (*Unter-schied*) между бытием и сущем, из складки (*Zwiefalt*) бытия сущего.

Различие (Unter-schied)

Вернемся к «Истоку художественного творения», в котором Хайдеггер впервые обращается к поэзии:

> В трагедии ничто не выводится и не представляется на сцене, но в ней вершится борьба новых богов против старых богов. Творение языка, воздвигаясь в сказании народа, не повествует об этой борьбе, а так преобразует сказание народа, так что всякое существенное слово борется теперь этой борьбой (9, 141).

Творение языка, таким образом, само оказывается трагедией, если трагическое, вслед за Гельдерлином, понимать как знак, лишенный значения, благодаря которому происходит явление изначального. Иными словами, трагическая сущность поэзии заключается в том, что в ней язык, лишенный своей референциальной функции, впервые является как язык, а не как объект и не как выражение чего-то отличного от себя самого. Таким образом, произведение поэтического искусства перестает рассматриваться с точки зрения эстетической концепции мимесиса, и, если верно, что язык в стихотворении говорит, то также верно и то, что он не говорит ни о чем. Метафорически это можно описать как диафору вместо эпифоры, так как говорить означает просто говорить (говорить «ничто»).

---

[1] Дословный перевод с сохранением тавтологии по-русски невозможен.

В заключение доклада «Сущность языка» Хайдеггер переписывает последние строки стихотворения Стефана Георге «Слово»: нет вещи там, где рвется слово – «есть» выдает себя там, где слово рвется[1] (14, 216). Начальный смысл стихотворения Георге до этого был истолкован исходя из понимания поэзии как именования: вещи нет без слова. Однако теперь акцент смещается на другое: «есть» (бытие) появляется в разрыве слова. Такое понимание стихотворения созвучно тому, как Гельдерлин читает греческую трагедию, указывая на то, что трагическая метафора (*transport*) сущностно пуста, и только благодаря разрыву в ритмической ткани стихотворения (цезуре) возникает напряженность ожидания, из которого и возникает «чистое слово» – место истины в произведении. Истина в произведении появляется именно в месте разрыва, там, где речь обрывается, так как поэт не может найти нужного слова (изначального слова, слова для слова). В зиянии цезуры бытие, понимаемое как «ничто», находит свою чистую явленность.

Разрыв существует благодаря изначальному онтологическому различию (*Unter-schied*) между сущим и бытием[2]. В докладе «Тождество и различие» Хайдеггер, комментируя Парменида («ибо одно и то же – как мыслить, так и быть»), предлагает мыслить бытие, как принадлежащее некоему тождеству (*das Selbe*), понимаемому как событие присвоения (*Ereignis*) бытия и сущего. Присвоение, по Хайдеггеру, нельзя помыслить как простое единство, ибо существо тождества кроется в различии, существующем как лад (*Fuge*), то есть в ритме сокрытия и открытия: «кружение бытия и сущего друг вокруг друга» (13, 75). Сходным образом в лекции о гимнах Гельдерлина «Германия» и «Рейн» понимается стихотворение:

> Стихотворение уже больше не гладкий текст, снабженный таким же плоским «смыслом», но эта речевая структура есть некий в себе вихрь (*Wirbel*), который тянет нас неизвестно куда (11, 45).

---

[1] *Kein Ding sei wo das Wort gebricht – ein "ist" ergibt sich, wo das Wort zerbricht.*

[2] Различие (*Unter-schied*) бесконечно отлично от всего Бытия, которое остается бытием сущего (15, 364).

Присвоение бытия и сущего происходит благодаря изначальной складке[1] в бытии, таким образом, бытие, которое не есть, склоняется к сущему, которое есть только в бытии, то есть в просвете образовавшейся складки, в открытом просторе бытия. Язык, понимаемый из существа сказа, оказывается не одной из человеческих способностей, но отношением отношения (см. мера Платона), благодаря которому сущее является (буквально: сказывается) в своем бытии. Сущность языка кроется в поэзии, понятой не эстетически, как один из видов словесных искусств, а онтологически – как ритм бытия, формообразующий принцип ничто, именно в таком смысле следует понимать метафору Хайдеггера «язык – дом бытия». В диалоге «Между японцем и спрашивающим» (8, 379–418) восточное понятие пустоты (*das Leere*) употребляется как синоним европейскому понятию бытия. Бытие как пустота это не отсутствие, а просвет присутствия, в том смысле, что сущее сопричастно бытию, оно обусловлено бытием, но и само бытие нельзя помыслить отдельно от сущего, так как бытие – это всегда бытие сущего (складка). Явление сущего это не вид как узренное, не точка в пространстве, а само собирание пространства. Именно поэтому сказать, не значит набросить на вещь некоторый смысл (выхватить сущее из бытия и поставить перед собой как предмет), но произвести вещь (как явление сущего в бытии).

Способность человека к языку – это послушность (принадлежность) бытию, то что определяет человека как смертного, а не как разумное животное. Как смертный, человек проживает на земле «поэтически», то есть понимая и определяя себя из мира (четверицы), который учреждается в творящем слове поэта. Таким образом, поэзия – это единственная мера исторического пребывания человека в мире, свершение истины (сущее в бытии) в произведении, так как подлинная поэзия – это всегда поэзия бытия.

---

[1] О понятии складки (Zwiefalt) у Хайдеггера см. доклад 1952 г. «Мойра (Парменид, Фрагмент VIII, 34-41) (15, 235–263) и Делез (6, 53).

Литература

1. *Аристотель.* Физика / Пер. с греч. и примеч. *В. П. Карпова.* Изд. 4. М., 2010.
2. *Аристотель.* О понимании // Собрание сочинений: В 4 тт. / Под. ред. *З. Н. Микеладзе.* Т. 2. М., 1978.
3. *Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона, СПб., 2000.
4. *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко / Общая редакция и послесл. *В. А. Подороги.* / Пер. с франц. *Б. М. Скуратова.* М., 1997.
5. *Платон.* Филеб // Собрание сочинений: В 15 тт. / Под. ред. *С. А. Жебелева.* Т. 4. Петербург, 1929.
6. *Подорога В.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М., 1995.
7. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. *Н. О. Гучинская*, СПб., 1998.
8. *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. *В. В. Бибихина.* СПб., 2007.
9. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / Пер. с нем. *А. В. Михайлова.* М., 2008.
10. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. с нем. *Э. Сагетдинова.* Изд. 2-е. М., 2010.
11. *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” // Gesamtausgabe. Band 39. Frankfurt a. Main, 1980.
12. *Heidegger M.* Holzwege // Gesamtausgabe. Band 5. Frankfurt a. Main, 1977.
13. *Heidegger M.* Identität und Differenz // Gesamtausgabe. Band 11. Frankfurt a. Main, 2006.
14. *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache // Gesamtausgabe. Band 12. Frankfurt a. Main, 1985.
15. *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze // Gesamtausgabe. Band 7. Frankfurt a. Main, 2000.
16. *Heiden Gert-Jan van der.* The truth (and untruth) of language: Heidegger, Ricoeur, and Derrida on disclosure and displacement. Pittsburgh, Pennsylvania, 2010.
17. *Hölderlin F.* Sämtliche werke / Hrsg. von *F. Beißner.* Leipzig, 1965.
18. *Lacoue-Labarthe P.* Heidegger and the politics of poetry / Translated and with an introduction by *J. Fort.* Urbana and Chicago, 2007.

Проблема взаимной непереводимости философского и теологического языка (на примере диалога христианской теологии XX века с идеями Хайдеггера)[1]

Коначева С. А.

Аннотация. *В статье рассмотрена проблема взаимной непереводимости философского и теологического языка, возможности и границы теологического использования философских понятий. Показывается существенная значимость для Хайдеггера различия между философским и теологическим языками, задаваемым различием их предметностей: философия – наука о бытии, теология – позитивная наука, тематизирующая веру. В статье демонстрируется, что теология не должна стремиться к отождествлению своего предмета с бытием. Теология и философия могут находиться в структурном соответствии, сохраняющем принципиальное различие основополагающей понятийности.*

Вопрос о возможности применения философских понятий в теологии имеет давнюю историю. С первых веков христианской мысли и до сегодняшнего дня теологи настаивают на изначальности собственного способа мысли, обусловленной его взаимосвязью с событием Откровения, и при этом зачастую интерпретируют само провозвестие на языке современной им философии. Многие христианские мыслители готовы принять эту зависимость, понимая, что теолог, «сознает он это или нет, неизбежно зависит от представлений, унаследованных им из традиции, а всякая традиция зависит от какой-то философии» (1, 233). Другие, подобно Калу Барту, напротив, утверждают, что теолог, не должен стыдиться своей философской наивности, поскольку путь теологического мышления и языка определен единой истиной теологии – Христом, и это исключает для него философский путь. Для христианской мысли XX в. философия Хайдеггера оказалась поистине провоцирующей: и к тому, чтобы использовать его понятия и методы, и к тому, чтобы заново продумать специфику своего предмета и соответствующую ему понятийность. Мы

---

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ№ 12-03-00494 «Непереводимости в европейских философиях: границы непереводимости понятий».

рассмотрим некоторые моменты теологического диалога с Хайдеггером, чтобы показать несводимость одного понятийного строя к другому, своего рода непереводимость онтологических понятий в категориальную систему онтической науки.

Хайдеггер в докладе «Феноменология и теология» определяет теологию как позитивную онтическую науку о вере. Вера как особый способ существования вот-бытия возникает благодаря тому, что открывается в самом этом способе существования: событию Христа, переживаемому в самой вере. Вера связана с Откровением, которое делает нас участниками события. В этом причастии кресту и распятию человеческое вот-бытие обретает себя в качестве христианского. Хайдеггер предлагает здесь идеальную конструкцию теологии. Вера понимает себя таким образом, только веруя. Верующий никогда не поймет свой особый способ существования, основываясь на теоретической или философской рефлексии. Не существует рациональных, философских, или онтологических причин веры. Вера – единственный вход в веру. В вере и благодаря ей существование человека затронуто возможностью экзистенции, которой человеческое существование само не обладает. Хайдеггер обращается к Лютеру, и подчеркивает его стремление деконцептуализировать теологию. Этой же позиции придерживается и сам Хайдеггер.

Определение отношения между философией и верой, исходя из хайдеггеровского анализа вот-бытия, представляет определенные сложности. Каким образом в вере может быть спроектировано нечто, что не может ни быть предварительно понято анализом вот-бытия, ни предварительно понято в самом вот-бытии? Какое отношение философ имеет к этой проблеме? Как философ относится к тому, что с вот-бытием происходит нечто подобное вере? Он понимает его как возможность, которая дана вот-бытию. Но философу остается чуждым ее содержание. Его интерес сосредоточен на формальных указаниях, так что они могут указать на онтологические пресуппозиции феномена веры. Как только провозвестие веры принято, верующий понимает себя поверх и против своей предшествующей ситуации, понимает себя как возрожденного. Так как философ не следует за содержанием веры, он не может следовать за таким возрождением.

Хайдеггер приписывает специфическую историчность (*Geschichtlichkeit*) христианской вере в ее изначальной непонятийной форме. Эта специфика коренится в кайрологическом понимании истории, понимании, у которого есть и экзистенциальный, и экзистентный характер. Оно экзистентно, поскольку имеет отношение к конкретному содержанию, которое не может быть изолировано от жизненного мира. Оно экзистенциально, поскольку в качестве христианского понимания времени имеет характер понимания бытия, которое остается нетематизированным. Христианский мессианизм, который базируется в конститутивных исторических событиях для христианской веры, понятен для философа только из перспективы кайрологического понимания истории. Это кайрологическое понимание, однако, делается возможным благодаря ожидаемым событиям, то есть пришествию Христа. Таким образом, есть взаимные импликации конкретного содержания и исторического понимания. Тем не менее, у Хайдеггера нет экзистентного отношения к христианской вере. У него есть экзистентное отношение к экзистенциальности, как он это объяснил в «Бытии и времени».

Подлинная актуализация существования веры – возрождение как способ исторического существования фактичного, верующего вот-бытия. Эта история начинается с события Откровения. Вера – вот тот способ существования, который определяет фактичное существование в его христианскости. «Вера – это верующе-понимающий способ существования в откровенной истории, то есть истории свершающейся благодаря Распятому» (4, 19). Фактичное существование предоставляет предварительную возможность кайрологического момента, который получает, в свою очередь, завершение от содержания веры. Тот факт, что возрождение стоит в начале новой истории, странен для того, кто не рожден дважды – а именно, для философа. Но философ способен понять его онтологическим образом как новую историю, идущую от предданных возможностей вот-бытия. Содержание, определенное христианскостью, остается отчужденным от вопроса онтологических пресуппозиций. Образ возрождения свидетельствует о разделении между старым и новым существованием. Однако, необходимо также видеть непрерывность между ними. Речь не идет о

старом и новом вот-бытии, но о континуальности уже данного вот-бытия, которое соотносится с новым способом представления. Идея кайроса, который связан с подлинной темпоральностью, формируется благодаря принятию откровения веры. Экзистенциальная структура фактичного вот-бытия актуализирована содержанием веры, и экзистентной приверженностью ей. Но философ не обязан реализовать эту экзистенциальную структуру через веру. Хайдеггер ясно отделяет философский анализ и веру, поскольку нет никакого философского основания веры. Соответственно, хайдеггеровское понимание историчности не занимает места веры, которая независима от требований мышления. Понимание историчности оставляет вопрос истины веры самой вере. Таким образом, теология как наука возникает только из веры. Поскольку в качестве науки теология налагается на веру, свои мотивы она находит только в вере. Если вера не находит в этой науке понимания и концептуального объяснения, то теология абсолютно не соответствует своему объекту, вере. Без концептуального объяснения наука невозможна. Это также означает, что теология не может быть выведена из рационально спроектированной системы наук.

В «Феноменологии и теологии» Хайдеггер, подчеркнуто отказывается нейтрализовать различие между богословием и философией. В конце доклада он вполне последовательно говорит о «смертельной вражде» (*Todfeindschaft*) обеих (4, 31). Только разум, свободный от откровения веры, способен к осуществлению философского мышления. Экзистентная приверженность одной только вере никогда не найдет формальные указания для понимания онтологической структуры фактичного вот-бытия. Только благодаря онтологическому анализу становится понятным, что теология привносит нечто, что не было предварительно дано в вот-бытии, или бытии. Хайдеггер и в дальнейшем продолжает повторять, что безоговорочный характер веры и проблематичный характер мышления, являются двумя сферами, отделенными пропастью. Он подчеркивает, что вопрос о бытии не существует для верующего, потому что на этот вопрос уже получен ответ из веры: «Тот, например, для кого Библия есть Божественное Откровение и истина, тот уже прежде всякого вопрошания вопроса

“Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?” знает ответ: сущее, поскольку оно не есть Сам Бог, сотворено Им» (2, 92). Это ясно дает понять, что вопрос о бытии не следует путать с тем, что обозначено как Бог в вере. Слово «вера» для Хайдеггера, ориентировано только на экзистентную приверженность верованию в Откровение. Философская вера в смысле Ясперса для него не существует. Мышление и вера не могут быть примирены в объединенном понятии, нет того третьего, которое охватывало бы обоих. «Бытие – это не Бог и не основа мира» – только это действительно значимо для Хайдеггера (3, 202). Как философ, Хайдеггер разворачивает экзистенциальный, онтологический анализ вот-бытия. Он следует этому пути мысли, и когда говорит о теологии. Религия, онтологические пресуппозиции которой он ищет, имеет место на экзистентном, онтическом уровне.

Хайдеггер понимает теологию как самоистолкование веры, а не согласование веры и разума. Следуя этому подходу, он продолжает сопротивляться той гармонизации философии и веры, которая характерна для неосхоластической теологии и христианской философии. Все другие науки, включая философию, некомпетентны в области теологии, потому что они не схватывают ее *positum*. Если вера никоим образом не может быть найдена на пути мышления и мышление не может подтвердить ее достоверность, то и для неверующего, и для верующего нет никакой внешней причины веры. Если мышление могло бы вести к вере, вера была бы определена мышлением, и таким образом потеряла бы свою специфику. Тем более не возможна экзистентная приверженность в области мышления, поскольку ответы уже будут определены верой, которая стремится выразить в словах ультимативное содержание всей действительности. Если бы содержание этого ультимативного слова веры определялось бы мышлением, инициатива уже не принадлежала бы вере, поскольку вера больше не стояла бы в его истоках. Теология специфическим образом характеризуется своим *positum*, не только относительно доступа к своему объекту, но также и относительно очевидности своих положений. Ее специфическая понятийность может явиться только результатом самого *positum*. Она не может опираться на другие

науки, чтобы радикализировать или упрочить свои доказательства, очевидность веры не может быть оправдана другой наукой.

У веры нет потребности в философии. Это положение дел изменяется, когда экспликация теологии ставит перед собой задачу стать научной. Наука о вере нуждается в философии весьма ограниченным образом. Теологические понятия как понятия научные, должны соответствующим образом отразить ту область сущего, которую они интерпретируют. Необходимо соразмерное понятийное истолкование, даже если интерпретируется нечто непостижимое. Но любое истолкование сущего «возникает на онтологической основе» (4, 28). Поскольку Хайдеггер определил веру как возрождение, доверующее существование вот-бытия в ней снимается, не исчезая, но включаясь в новый способ существования. Использование Хейдеггером термина «*aufheben*» сразу заставляет вспомнить о Гегеле. Но это не означает, что отношение между религией и философией должно быть понято в гегелевском духе. Для Гегеля религия не отличается от духа; отличается только форма. Нет значительной разницы между религией и философией, потому что содержание религии и философии остается тождественным. Для Хайдеггера, напротив, континуальность между философией и религией существует на имплицитном онтологическом уровне, на онтическом же уровне решающим оказывается различие между ними. В хайдеггеровском анализе то, что является экзистенциально-онтологическим, имплицитно сохраняется в пределах того, что является религиозным. Поэтому основные теологические понятия включают дохристианское содержание, которое может быть схвачено рационально. Хайдеггер добавляет в сноске ключевое замечание по поводу родства между теологией и философией:

> Все теологические понятия экзистенции, которые сосредоточены на вере, означают специфический экзистенциальный переход, в котором дохристианское и христианское существование объединены особым образом. Этот переходный характер обуславливает многомерность теологических понятий (4, 29).

Тем самым, переходный характер вот-бытия придает теологическим понятиям амбивалентность, благодаря которой можно усмотреть дохристианское в христианских понятиях. Философ,

который хочет постичь понятия веры, должен понять их, исходя из философских понятий и посредством их. Эти философские понятия есть формально указывающие понятия, которые всегда пусты не только относительно религии, но также и относительно всех человеческих проблем. Философ не может судить, правильны ли теологические понятия. Тем самым, в философии, теологические понятия, рассматриваются только относительно их онтологических пресуппозиций, но не их специфического содержания. По Хайдеггеру философские понятия могут функционировать как корректив для понимания теологических понятий. Онтология как формальное указание вот-бытия полагает пределы, в рамках которых религиозные понятия должны быть сохранены как понятия существования. Онтология обеспечивает формальное указание, то есть указание, свободное от онтической репрезентации. Хайдеггер обнаруживает, что формально указывающие понятия снова интерпретируются как целое благодаря снимающему характеру веры. Понятия, на самом деле, рождаются заново. Таким образом, теологическое концептуальное содержание не превращается в приложение к тому, что постигнуто философски. В понятии греха сохранено понятие вины, но оно получает новое содержание. В теологии потребность в подобной корректирующей функции со стороны философии возникает только, если теология стремится быть научной. При этом Хайдеггер настаивает на фундаментальной противоположности двух возможностей существования, которые не могут быть реализованы одним человеком в один и тот же момент. Это не означает, что ученые в каждой области должны вести себя как враги: ничто не исключает возможности фактически и экзистентно принять друг друга всерьез. Экзистентная оппозиция между верой, с одной стороны, и философским самопониманием, с другой, должна быть эффективной при их научном оформлении и экспликациях. Диалог и взаимное уважение возможны, если каждый ясно и отчетливо видит различие исходных моментов. И в этой работе, и в дальнейшем, Хайдеггер рассматривает «христианскую философию» как круглый квадрат и недоразумение. Более того, он видит в зависимости теологии от философии недостаток величия в самой теологии:

Только эпохи, которые уже не верят по настоящему в величие задач богословия, приходят к вредному мнению, будто через мнимое оживление с помощью философии богословие выиграет или же вообще уступит оной свое место и сделается тем самым более по вкусу веяниям времени (3,92).

Рецепция философии Хайдеггера в христианской мысли XX в. показывает, что хайдеггеровский призыв к пониманию различия предметной области и понятийного строя философии и теологии был практически не услышан. Прежде всего, теологи попытались применить отдельные понятия и категории фундаментальной онтологии, не всегда замечая те существенные изменения, которые вводит перенесение онтологических категорий в богословский контекст. Так, Р. Бультман принимает хайдеггеровское описание подлинного и неподлинного существования в экзистенциальной аналитике. Возможность использовать экзистенциальную аналитику, исключающую из рассмотрения отношения человека с Богом, в качестве предпосылки научной интерпретации Библии обосновывается через указание на нейтральность хайдеггеровских экзистенциалов. Бультман полагает, что экзистенциальный анализ ограничивается описанием «временной жизни человека с ее множеством "здесь и сейчас"» (1, 234) , отказываясь от использования идеи Бога, поскольку, глядя на себя или в себя, человек Бога не находит. Личные отношения с Богом могут быть осуществлены только самим Богом, действующим внутри мировых событий. Однако, формальная структура подходов к пониманию мира и Бога, с одной стороны, должна быть одинаковой, даже если она и оказывается превзойденной в вере. Если же подлинным для Бультмана оказывается «эсхатологическое существование», условием возможности которого является благодать Бога, такое завершение конечности возможно только при совершенно ином *a priori*. Оно становится не просто вопросом о завершении конечности, которое обретает свои границы в неотменимости смерти, но выступает как новое бытие, дарованное благодатью. Тем самым, способ переосмысления основных хайдеггеровских экзистенциалов в рамках программы демифологизации ставит под вопрос возможность использования философских понятий в теологических построениях.

Карл Ранер в своих попытках найти «точку отсчета метафизики», использует хайдеггеровский анализ бытия, и понятие «слушания бытия». Так же как и Хайдеггер, Ранер утверждает, что человек способен поставить вопрос о бытии, потому что у человека уже есть понимание бытия как такового. Как и Хайдеггер, он полагает, что бытие, которое человек предпостигает, радикально отлично от всего сущего. Но в отличие от Хайдеггера (как он его понимает) Ранер подчеркивает, что ультимативный смысл бытия не сводится к ничто, но является Богом, схватываемым в устремлении всей человеческой природы к чистому и абсолютному бытию. В подобном генерализирующем понимании теряется различие между Богом и бытием, вопрос о познаваемости бытия превращается в предпосылку решения вопроса о познаваемости Бога. Ранер, как и многие другие католические интерпретаторы хайдеггеровской философии, предполагает, что реальное различие между метафизикой томизма и хайдеггеровской феноменологией заключается в том, что Хайдеггер из-за ограничений своего метода не может идти в рассмотрении вопроса о бытии так далеко, как это может метафизик. Хотя постановка вопроса у Хайдеггера та же самая, но его метод отличен от метафизики. Это означает, что можно сделать следующий шаг – за пределы фундаментальной онтологии к вопросу о Боге. Но вопрос о бытии, как его продумывает Хайдеггер, – это вопрос о той открытости бытия, в которой раскрыты все сущие. Фактически вопрос о бытии не является вопросом о присутствии какой-либо сущности. Это вопрос о том, что не есть сущее, о чем нельзя мыслить как о сущем, но что, однако, как являющееся проявлено в сущем. Это вопрос, который находит свое разрешение в человеке, спрашивающем-принадлежащем бытию. Если это верно, не хайдеггеровское понимание бытия определено его методом, но его метод определен непосредственно самим вопросом. Хайдеггер не совершает метафизическое движение за пределы бытия к Богу, потому что он полагает, что такое движение происходит из радикального непонимания бытия.

Послевоенные богословы гораздо осторожнее относятся к использованию хайдеггеровских категорий. Так, Г. Отт, первоначально пытавшийся разрабатывать «хайдеггеровскую теологию»,

на основании тождества открытости бытию сущего опыту сущего как сотворенного, позднее говорит лишь о структурном соответствии своего видения систематической теологии хайдеггеровскому пониманию мышления и языка. Отт обращается к учению позднего Хайдеггера о мышлении для построения обновленной концепции теологического мысли, соединяющей в себе молитву и науку. Приняв строгое хайдеггеровское разделение философии и теологии, Отт характеризует теологию как сущностное и изначальное мышление, рождающееся из верующей встречи. В подобном подходе к хайдеггеровскому философствованию Отт остается мыслителем, исходящим из опыта веры, осознающим взаимную непереводимость философских и теологических понятий, но осмыслившим при этом онтологические коррективы своего предмета. Сходным образом, Э. Юнгель применяет хайдеггеровскую диалектику отсутствия и присутствия бытия в разработке концепции «божественного бытия в становлении». Он оказывается наиболее сдержанным в отношении хайдеггеровской мысли, постоянно указывая на то, что Хайдеггер «провоцирует» теологию быть именно теологией, искать свой путь мышления и выражения веры и обращаться к философии только исходя из собственной почвы и оснований.

Совершенно иная картина вырисовывается из рассмотрения работ Х. Яннараса. Он рассматривает хайдеггеровский анализ феномена нигилизма, утверждение экстатического характера экзистенции вот-бытия как антропологические основания апофатического познания Бога. Однако хайдеггеровская онтология интерпретируется как нигилистическая, экстатическая сущность вот-бытия понимается как выход к ничто, вне соотнесения с божественной личностью. Поэтому, используя язык экзистенциальной аналитики для реинтерпретации восточной апофатической традиции, Яннарас самого Хайдеггера относит к западной метафизике сущности, оставившей без внимания разделение сущности и энергии. Тем самым, характеристика хайдеггеровской философии оказывается сходной с тем описанием, которое сам Хайдеггер дал философии Ницше, – завершение метафизики в ней самой.

Анализ хайдеггеровского видения отношений философского и теологического языка и путей рецепции его философствования в богословской мысли XX в. позволяет сделать вывод о том, что взаимная непереводимость философских и богословских понятий обусловлена различием предметности и изначального опыта. В этом контексте философия Хайдеггера не может быть отнесена ни к теизму, ни пантеизму, ни к атеизму. Он не обращался ни к греческим богам, ни к Богу христианства. Скорее он видит свое мышление и философское мышление вообще как мышление безбожное. Именование священного и экспликация его содержания – дело поэта, а не мыслителя. Дело мыслителя – прояснить и раскрыть место священного. Вопрос о Боге и священном в отношении вопроса о бытии должны быть строго разделены. Теология, со своей стороны, не должна стремиться к отождествлению своего предмета с бытием. Она ставит человека в иной контекст, и цель теологии – адекватно мыслить этот контекст, иначе она превратится в карикатурную «научную веру в бытие». Теология – это мысль, которая исходит из опыта веры. Невозможно выстроить христианскую теорию бытия или продумывать феномены Откровения с точки зрения события. Теология и философия могут восходить к своей сущности только в своей гетерогенности.

Однако обращение к философии Хайдеггера дает возможность герменевтического обновления теологии, состоящего в возвращении к истокам веры и языку молитв. Для теологии, которая не стремится стать «хайдеггеровской», но остается в структурном соответствии с подобным способом философствования, это означает возможность найти позитивные моменты в философском преодолении объективирующего мышления метафизики. Осознания взаимной непереводимости философских и теологических понятий может прояснить существенные моменты теологического мышления как «мышления из верующей встречи».

Литература

1. *Бультман Р.* Иисус Христос и мифология // *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т.1–2. М., 2004.
2. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. *Н. О. Гучинской.* СПб., 1997.

3. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. *В. В. Бибихина*. М., 1993.
4. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970.

Деструкция времени и пространство истории. Критический анализ хайдеггеровского понятия историчности[1]

Молчанов В. И.

Аннотация. *В статье рассматриваются попытки Хайдеггера ввести временность и историчность в качестве основных характеристик человеческого бытия. Тем не менее, временность сохраняет все черты пространственности бытия-в-мире и служит лишь средством структурного описания экзистенции. Историчность определяется через временность, и это затемняет плодотворную мысль Хайдеггера об историчности бытия-в-мире, препятствуя пространственному разрешению хайдеггеровской дилеммы, – между историей как подвижной взаимосвязью изменений объектов и как свободно парящей последовательностью переживаний субъектов.*

Превосходство времени над пространством не часто подвергалось сомнению. Одним из первых в этом плане был Ж.-М. Гюйо; своей книге «Происхождение идеи времени» (1890 г.) он попытался показать, каким образом возникает само представление времени, и связывал это с человеческими действиями – с планами, проектами и волевыми устремлениями. Почти сто лет спустя в докладе «Другие пространства» (1967 г.) М. Фуко утверждал, что эпоха времени проходит и наступает эпоха пространства.

Термин «пространственный поворот» (*spatial turn*) утвердился с недавнего времени как обозначение поворота от основополагающей категории времени в исторической науке к пространству, к географии. В данном исследовании я рассматриваю возможность пространственного поворота в феноменологической философии, причем в плане понятия истории и историчности. Возможна ли история, историчность, а также наука истории на осно-

[1] Исследование выполнено в рамках проекта, поддержанного РГНФ: «Феномен пространства и происхождение времени», № 11-03-00037а.

ве историчности вот-бытия (*Dasein*), в основе которой временность? Или же она возможна скорее на основе подвижной пространственности мира?

Экспликация проблемы истории и историчности вырастает у Хайдеггера из известной предпосылки: временность является условием возможности заботы. Эта экспликация начинается с напоминания, что у вот-бытия есть не только смерть, но и рождение, а, следовательно, протяженность между рождением и смертью. Однако эту протяженность нельзя понимать как простую последовательность переживаний «во времени». Тогда действительными оказались бы только переживания, наличные в каждый момент, и в этом случае жизнь состояла бы, как полагает Хайдеггер, из прыжков по линии Теперь. Такая концепция характеризуется Хайдеггером как «вульгарная», хотя Хайдеггер отмечает, что и вульгарная концепция «жизненной взаимосвязи» ищет последнюю не вне, но в самом вот-бытии. Однако неявная предпосылка – полагать вот-бытие как наличное «во времени» – препятствует пониманию вот-бытия в качестве «между» рождением и смертью.

Хайдеггеровская стратегия здесь такова: сначала он излагает неприемлемое воззрение, но формулирует его в терминах времени, чтобы затем, при исправлении «вульгаризации», время и язык времени воспринимались как естественные и необходимые средства описания. Времена, рождение и смерть должны теперь пониматься не как последовательные, но как взаимопроникающие, для чего Хайдеггер использует выражения, напоминающие некоторые фрагменты Гераклита Эфесского, которого, как известно, называли «темным»: «*Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch im Sinne des Seins zum Tode*» (5, 495, 374)[1]. В переводе В. В. Бибихина: «Фактичное присутствие экзистирует рожденно, и рожденно оно также и умирает в смысле бытия к смерти». «Экзистирует и умирает рожденно», – это может быть понято лишь мистически настроенными адептами хайдеггеровской философии. Можно ли перевести это выражение на понятный для всех язык опыта? По крайней мере, Хайдеггер не дает

[1] Кроме данной цитаты, все цитаты переведены автором; кроме страниц по изданию 3 указаны соответствующие друг другу страницы в изданиях 4 и 6.

себе такого труда. Разумеется, речь здесь не должна идти о таком «вульгарном» факте, что каждый из нас откуда-то родом, что мы впитываем с молоком матери определенные предрассудки, предрасположения, что мы воспитываемся в определенном окружении и т. д. Речь ведь должна идти не о биологическом или социальном, но об онтологическом, которое, однако, несет в себе черты скорее романтические и диалектические, чем дескриптивно-феноменологические. (Хотя метод был провозглашен феноменологический.)

Вот-бытие экзистирует «между» рождением и смертью не в том смысле, что оно существует между годами своего рождения и своей смерти, но экзистенция «все время» рождается и умирает, «экзистируя» между своим каждый раз возобновляющимся рождением и каждый раз возобновляющейся смертью. Такая экспликация хайдеггеровского выражения не делает его яснее, но все же проясняет его скорее отрицательный, чем позитивно-дескриптивный характер: воззрение, согласно которому человеческое существование состоит из рядоположенных моментов, должно быть отброшено. Эта отрицательная цель достаточно странная, ибо вряд ли кто-то всерьез может принять такой взгляд на человеческую жизнь. Тем более что из этого само собой разумеющегося отрицания не следует, что человеческое бытие тождественно истинной, или экзистенциальной, временности, выразить которую можно только посредством полумистического языка. Позитивный смысл *memento vivere* остается при этом недоступным. «Подвижность экзистенции, – пишет Хайдеггер, – не есть движение какого-либо наличного» (5, 495, 375). Попытки позитивного определения этой подвижности приводят, однако, к исчезновению времени: «Она определяется из протяжения (Erstreckung) вот-бытия. Специфическую подвижность протяженного самопротяжения мы называем событием вот-бытия» (5, 495, 375). Слово *Erstreckung* можно перевести и как «распространение», а также как «пространство», но суть дела от этого не меняется: в решающий момент, то есть при определении подвижности экзистенции, пространственные характеристики прорываются наружу. Впрочем, сам Хайдеггер признает в докладе «Время и бытие» (1962 г.), что попытку вывести пространство и время

нужно оставить: в **событии** пространство и время равноизначальны. Однако в «Бытии и времени» первенство времени, или временности, не вызывает у Хайдеггера сомнений. Протяженность он мыслит, прежде всего, как временную протяженность, забывая о первичном пространственном значении этого слова. В этом он полностью следует Гуссерлю, для которого первичной является временная протяженность вещи (об экзистенции, конечно, речь не идет), а не пространственная.

Основной тезис Хайдеггера относительно историчности гласит: «Анализ историчности вот-бытия пытается показать, что это сущее не потому темпорально, что оно «находится в истории», но что оно, наоборот, исторично существует и может существовать только потому, что оно в основе своего бытия темпорально» (5, 498, 376). Однако именно последний тезис Хайдеггеру доказать не удается. Ни бытие к смерти, или свобода к смерти, ни взаимопроникновение времен, определяемое будущим, ни решимость и забегание вперед не доказывают темпоральной сущности человеческого бытия и бытия вообще. Бытие и экзистенция находят у Хайдеггера свое выражение на языке времени; при этом он использует самые элементарные и всем известные временные различия – прошлое, настоящее, будущее. И как бы Хайдеггер ни видоизменял значение этих слов, чтобы понять все эти трансформации, нужно понимать все же исходные значения. Эти исходные значения, однако, не только по своему происхождению, но и функционально пространственны. Прошлое говорит нам о том, какие значимые пространства ушли и были заменены настоящими, актуально значимыми пространствами, и среди прошедших – выделенным может быть пространство рождения. Точно так же и будущее говорит нам о том, какие наступающие пространства возможны, и среди этих будущих пространств выделенным может быть пространство смерти.

Кажется парадоксальным отнять у истории время, но не времени лишается истории, а мифической временности, якобы пронизывающей человеческое бытие. Истории принадлежит объективное время (основанное на движении Земли), которое выступает в качестве основы хронологии, и не существует никакого исторического времени, кроме хронологического. Историчность как

основание истории нужно скорее искать не во временности и не в объективном и хронологическом времени, но в пространственности мира человеческих действий и телесности, а также в пространственности внешнего и внутреннего опыта.

Временность у Хайдеггера не играет роли дескриптивного понятия, иначе говоря, с помощью «временности» мы не можем описать какой-либо опыт. Она играет роль дополняющего основания, когда обычные методы дескрипции исчерпаны, говоря точнее, считаются исчерпанными.

Излагая «вульгарное», как он его называет, понимание истории, Хайдеггер выделяет четыре основных значения термина, исключая из этого списка историю как науку и историю как объект науки: 1) прошлое; 2) происхождение; 3) целостность сущего, изменяющегося во времени; 4) переданное традицией. Все эти четыре значения сходятся в том, что человек выступает субъектом истории, и это, отмечает Хайдеггер, присуще как вульгарному, так и экзистенциальному пониманию истории. Однако вульгарное понимание не ставит вопроса о том, «в какой степени и на основе каких онтологических условий субъективности исторического субъекта принадлежит историчность как сущностное строение» (5, 505, 382).

В этой экспликации вульгарного понимания истории можно выделить, тем не менее, важный момент, без которого не может обойтись и экспликация подлинной историчности. Речь идет о мире и бытии-в-мире. Из выделенных четырех понятий истории Хайдеггер выбирает в первую очередь понятие прошлого, которое он рассматривает на примере экспоната музея. Определенный предмет, например инструмент, наличествует и вместе с тем относится к прошлому. Что же делает его историческим, принадлежащим к истории? Что является прошлым? Ведь предмет налицо, и даже в определенных случаях может быть употреблен в дело. Тем не менее, употребляется он или нет, он все же не тот, что прежде. «Что же “прошло”? – задает вопрос Хайдеггер, и отвечает: мир, внутри которого этот предмет принадлежал взаимосвязи инструментальных задач. «Мира больше нет», – пишет Хайдеггер, – «но то, что прежде было внутримирским этого мира, еще наличествует» (5, 503, 380). Но что означает, что мира больше

нет, ведь мир существует, по Хайдеггеру, только способом экзистирующего вот-бытия, которое существует фактично как в-мире-бытие.

Именно в этом пункте проявляется не преодоленный Хайдеггером субъективизм, приписывающий вот-бытию, т. е. человеческому бытию, источник смысла, историчности и мироформирования. Прерогатива осмысленности: «Только вот-бытие может быть <…> осмысленным или неосмысленным» (5, 201, 151) дополняется прерогативой историчности: «**Первично** исторично, – утверждаем мы, – вот-бытие, **вторично** исторично, однако, внутри мира встречающееся, не только подручные вещи – инструменты в широком смысле, но также окружающий мир природы как “историческая почва”» (5, 504, 381). При этом, однако, историчность мира не упоминается и, как мы увидим далее, оказывается вторичной. В вопросе о признании историчности мира можно констатировать определенные колебания, связанные с трудностями, с которыми столкнулся Хайдеггер при темпоральном возобновлении анализа во втором разделе работы: мир и бытие-в-мире изначально пространственны и сопротивляются любой временности, кроме объективного времени. В отношении «заботы» это означает: забота может быть структурно выражена как единство трех направлений времени, но любая забота, прежде всего, пространственна и телесна. При этом забота о другом первичней, чем забота о самом себе, хотя бы в том смысле, что изначально человек – это предмет заботы и лишь затем ее субъект (если, конечно, не отождествлять заботу и жизнь). Еще в большей степени это относится к миру и к бытию-в-мире. Бытие-в-мире изменчиво, в «мире» существуют разнообразные движения и скорости. Однако это не отменяет пространственно-телесной основы движений и изменений. Но и это не главное. Пространственность мира не сводится к его телесной основе или к составленности «из частей». Пространственность мира лишена наглядности; это не вместилище всех процессов и вещей, данных или могущих быть данными в опыте, но взаимосвязь отсылок. Такое понятие мира и пространственности мира, впервые введенное Хайдеггером, сопротивляется его собственным попыткам темпорализации. Хайдеггер выдвинул весьма важный и на первый взгляд, парадок-

сальный тезис: не мир в пространстве, но пространство в мире. И все же следует избегать этого «в»: мир и пространство по существу равнозначны, если мир и пространство понимать в хайдеггеровском смысле. Однако это не единственно возможное понимание мира и пространства, которое лишено наглядности и которое может быть основой значимости и формирования значений. Вместо синтетической взаимосвязи под миром (и пространством) можно понимать трансформирующуюся иерархию значимых различий, отсылающих к другим различиям. Историчность, смерть, судьба, совесть, страх не привносятся в мир якобы изначально темпоральным вот-бытием, но свершаются в мире как особые события в лишенных наглядности пространствах значимости.

В содержательном плане Хайдеггер приписывает вот-бытию то, что нельзя приписать миру: забегание вперед, возвращение к себе, судьбу, решимость как свободу к смерти. Основа мира оказывается «индивидуальной», что, впрочем, соответствует основной экзистенциальной цели – радикальной индивидуации. Характерно, что в §74, где речь идет о фундаментальном устроении историчности, мир и бытие-в-мире упоминаются дважды и оба раза в контексте бытия-с-другими. В первый раз речь идет о заброшенности в мир, где вот-бытие «экзистирует фактично с другими» и при этом «самость потеряна в *das Man*» (5, 507, 383). Второй раз речь о подлинном бытии: «Если судьбоносное вот-бытие как в-мире-бытие существует сущностно в совместном бытии с другими, то его событие есть совместное событие и определено как судьба (*Geschick*). Так мы обозначаем событие общности, народа. Судьба (*Geschick*) не состоит из отдельных судеб (*Schiksal*), также как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместное существование многих субъектов» (5, 508, 384).

Итак, третьего не дано: бытие-с-другими – это или потерянность в анонимном (*Man*), или слияние в общей судьбе. Примечательно, что бытие-в-мире в обоих случаях – это своего рода совместная реализация вот-бытия и его (вульгарной и подлинной) историчности, но не сама историчность. Однако в §75, где речь идет об историчности вот-бытия и мира истории, Хайдеггер максимально сближает историчность вот-бытия и историчность в-мире-бытия: «Событие истории – это событие в-мире-бытия. Ис-

торичность вот-бытия есть сущностно историчность мира, который на основе экстатично-горизонтной временности принадлежит ее временению» (5, 513, 388).

Насколько бесспорным является тезис об историчности вот-бытия, мира и в-мире-бытия, настолько сомнительной является отнесение мира к «временению временности». Вслед за Хайдеггером, можно даже приписать экзистенцию бытию-в-мире (хотя вот-бытие и бытие-в-мире не синонимы): «Через экзистенцию историчного бытия-в-мире подручное и наличное уже всегда втянуты в историю мира» (5, 513, 388). Однако это опять-таки не доказывает временности экзистенции, но подчеркивает пространственность «втягивания» в историю.

С помощью «мира» Хайдеггер пытается разрешить сформулированную им дилемму – между историей как взаимосвязанным изменением объектов и историей как свободно парящей последовательностью переживаний субъектов. На основе «мира» и бытия-в-мире эта дилемма действительно поддается решению, но темпоральная добавка, или прививка, склоняет Хайдеггера скорее к субъективистскому и одновременно иррационалистическому решению: историчность должна быть привнесена в мир решимостью вот-бытия, забегающего вперед; по существу историчность привносится в мир бытием к смерти. Нерешительность, распыленность в безличном и анонимном, бегство от смерти и т. д. привязаны, по Хайдеггеру, к настоящему и не могут быть историчными, т. е. забегающими вперед и возвращающимися к своей самости. Субъективизм, или антиинтерсубъективность, состоит здесь не в признании роли решимости в человеческой жизни, но в том, что основу этих и других «экзистенциалов» составляет, по Хайдеггеру, экстатическая временность. Временность как «сила», лежащая в основе заботы и бытия вот-бытия, недоступна для понимания-в-мире, мы не властны над экстатическим временем и выбором, экзистенциальный анализ не может указать, как отмечает сам Хайдеггер, какого рода выбор будет сделан нашей решимостью. Конечно, мы не властны и над объективным временем, но это время реально существует как выражение пространственных движений и может стать предметом познания. Хайдеггеровская временность, напротив, претендует быть самой глубо-

кой основой «субъективности субъекта», она ускользает от всякой рефлексии; по существу временность у Хайдеггера – это терминологическая замена «жизни» и «жизненной взаимосвязи» Ницше и Дильтея. История в самом деле не сводится ни к связи объектов, ни к переживаниям субъектов, но все же не может обойтись без того и другого. Можно ли их привести к общему знаменателю на основе времени? Едва ли. По крайней мере, называя историчным «втянутое в историю» «наличное», – инструменты, книги, знания, институты, – Хайдеггер дает ему только общее название, а именно: мироисторическое, но не наделяет это «историческое наличное» собственной временностью. Это наличное, по Хайдеггеру, может быть объективно понято только на основе трансценденции мира, которая как раз и должна быть основана на временности. Однако временность мира и временность трансценденции мира – это скорее мифологемы, чем указания на возможный опыт.

Принадлежит ли временность переживаниям субъекта – этот вопрос Хайдеггер по существу обходит. Переживания для него нечто эфемерное, свободно парящее, если они не «упорядочены» забеганием вперед и взаимопроникновением времен. Таким образом, разрешение дилеммы объективной и субъективной истории на основе временности требует особой предпосылки, реализованной в хайдеггеровской интерпретации кантовской схемы, а именно, допущения иррационального источника двух стволов, однако не познания, но объективной и субъективной истории.

Если у Ницше история должна служить жизни, то у Хайдеггера история, историчность и жизнь по существу синонимы. «Наше современное образование есть нечто <...> неживое», – утверждал Ницше, – «оно вообще не есть действительное образование, но только некий вид знания об образовании, оно остается мыслью-образованием, чувством-образованием, но отсюда оно не становится решимостью-образованием (*Bildungs-Entschluß*)» (7, 232)[1]. Решимость, о которой пишет Ницше, явно заимствована

[1] Слово *Bildung* передано в русском переводе как «культура». См. (2, 181).

Хайдеггером, но вполне контекстуально понятная «решимость» Ницше превращается у Хайдеггера в мифологему энергии без определенного выбора.

Дилемма, сформулированная Хайдеггером, не может быть разрешена на основе временности, но сама дилемма не является надуманной, она вполне реальна. Однако проблема не только в том, чтобы найти посредника между субъективным и объективным, но и в том, чтобы определить характер связей между объектами и между переживаниями субъектов. Являются ли эти связи кардинально различными и обретающими единство только благодаря посредничеству иррациональной или интенциональной временности? В таком случае сопоставление субъективной и объективной истории становится проблематичным. Но есть еще один путь: признать пространство универсальным феноменом, который не только служит посредником между объективным и субъективным, в данном случае, между историей как наукой и историей как деятельностью, но и составляет существо как объективной, так и субъективной и интерсубъективной связи. При этом речь идет не о пространстве как вместилище или объеме, но о пространстве как иерархии значимостей. Пространственны в этом смысле не только объекты, которые каждый раз образуют порядок значимостей для субъекта, но пространствен внешний и внутренний опыт субъекта как иерархия различений. История как наука состоит из многообразия описаний многоразличных пространств – политических, географических, экономических и т.д. История как деятельность – это формирование и постоянное перераспределение пространств, значимых для индивидов и общностей различных уровней.

Литература

1. *Гюйо Ж.-М.* Происхождение идеи времени. СПб., 1899.
2. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни» // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М., 1990.
3. *Фуко М.* Другие пространства // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. М., 2006.
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Перев. *В. В. Бибихин*а. М., 1997.
5. *Heidegger M.* Sein und Zeit. GA 2. Frankfurt a. M., 1977.
6. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1979.

7. *Nietzsche F.* Unzeitgemäßige Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nützen und Nachteil der Historie für das Leben // *Nietzsche F.* Werke / Hrsg. von *K. Schlechta*. Bd. I. Frankfurt a. M. – Berlin – Wien, 1972.

Койре и Хайдеггер

Ямпольская А. В.

Аннотация. *Исследуется взаимосвязь взглядов Койре на проблему политической лжи с эволюцией его мнения о философии М. Хайдеггера. В частности, проанализированы как довоенные рецензии Койре о Хайдеггере, так и его программная статья 1946 г. «Философская эволюция Мартина Хайдеггера». Проводится параллель между анализом «заговора средь бела дня» (в работе «Размышления о лжи», 1944) и анализом «истины как (не)сокрытости».*

Общеизвестна та роль, которую эмигранты из Российской Империи – Александр Койре, Георгий Гурвич, Рахель Беспалова[1] и Эммануэль Левинас – сыграли в ранней рецепции Хайдеггера во Франции. Первый французский текст о Хайдеггере – обширная глава в «Актуальных тенденциях немецкой философии» – был опубликован еще Г. Гурвичем (9), но, как пишет Д. Жанико, критика Хайдеггера, представленная в этой работе, «появилась слишком рано, так как она была адресована публике, которая была еще не затронута увлечением хайдеггеровской философией» (10, 29). Роль подлинных первооткрывателей Хайдеггера досталась Жану Валю, Левинасу и Койре. Койре здесь выступил не столько как мыслитель, сколько как участник издательского процесса: именно его издательской деятельности франкоязычная публика обязана первыми переводами Хайдеггера: Койре написал введение к первому переводу Хайдеггера в пятом номере «Бифура» (перевод «Что такое метафизика?» сделал совсем юный тогда Анри Корбен, позже отказывавший даже указывать эту работу в

---

[1] К сожалению, ученица Шестова и Эрнста Блоха Рахель Беспалова (Пасманик) – автор одной из первых франкоязычных работ о Хайдеггере (см. (8)) – совсем не известна в России, хотя во Франции и в Италии в середине 2000 годов наметился всплеск интереса к ее творчеству, ее книги и письма активно переиздаются и переводятся на другие языки (итальянский и английский).

своей библиографии), а в 1932 г. скоропалительный перевод «О сущности основания» вышел в издаваемых Койре «Философских Исследованиях». Отметим также, что Койре в 1929 г. привез во Францию конспект хайдеггеровского лекционного курса 1929 г. «Введение в философию», которым позже пользовались для своих изложений Хайдеггера Жан Валь и Вальтер Бимель (21, 9).

Прежде всего, следует отметить совершенно апологетический тон, которым написаны все без исключения ранние французские работы о Хайдеггере: если Гурвич ограничивается тем, что указывает, что Хайдеггер – это «самый влиятельный автор в сегодняшней Германии» (цит. по: (10, 26)), то Левинаса эмоции просто захлестывают: «Философия Хайдеггера – это апогей феноменологического движения <…> Слава в этот раз не ошиблась и не пришла слишком поздно» (18, 395). Койре старше Левинаса, и потому в его голосе сквозит определенная ирония: «некоторые» полагают, что неверно считать Хайдеггера всего лишь звездой первой величины на философском горизонте Германии: «это даже не звезда: это новое солнце взошло» (цит. по: (10, 41)), но в рецензии на «Что такое метафизика?», опубликованной годом раньше в «Новом ревю», Койре явно высказывает свое восхищение Хайдеггером:

> Не объем составляет достоинство произведения, даже если речь идет о философии, и достойный восхищения очерк М. Хайдеггера <…> займет почетное место среди философской продукции последних лет. Мысль глубокая, честная и прямая выражена на языке исключительной силы и плотности (11, 750).

Однако единственная значительная работа Койре, посвященная Хайдеггеру, – «Философская эволюция Мартина Хайдеггера» – написана в очень скептическом тоне (2). Эта статья была опубликована в 1946 г. в журнале «Критик» в качестве рецензии на статью «О сущности истины» и отобрана Койре в итоговый сборник «Очерки философской мысли», вышедший в 1964 г. (17)[1]. За 15 лет, которые отделяют первые тексты Койре от рецензии 1946 г., отношение Койре к Хайдеггеру претерпело значительные

[1] В дальнейшем мы будем цитировать эту работу Койре по изданию 1964 г., следуя, сколько возможно, русскому переводу (2).

изменения. Разумеется, немалую роль сыграли здесь и сугубо политические мотивы: Койре был одним из первых, кто привез во Францию весть о политической ангажированности Хайдеггера (19, 82). И хотя имя Койре не мелькает в списках послевоенных «гонителей Хайдеггера», он не в большей степени, чем другие члены валевского кружка, склонен был забыть и простить членство Хайдеггера в НСДАП. В частности, в письме о хайдеггеровском коллоквиуме в Серизи в 1953 г. Койре, перечисляя участников, роняет: «конечно же, мы с Валем туда не поехали» (3)[1]. Однако, нашей задачей будет выявить именно философскую проблематику, лежащую в основе спора Койре с Хайдеггером.

Послевоенная работа Койре о Хайдеггере написана в той же расплывчатой манере «между комментарием и переводом» (1, 30), что и статьи тридцатых о Гегеле. На первый взгляд, может показаться, что Койре вообще ничего не привносит от себя, а только переводит с немецкого, немного поясняя трудные места. Однако, соответствует ли это изложение мысли самого Хайдеггера? Едва ли. Койре в своем «переводе» систематически смещает акценты в хайдеггеровском тексте, заменяя зыбкость хайдеггеровских немецких формулировок твердыми и ясными латинскими конструкциями. Возражения Койре Хайдеггеру носят троякий характер: во-первых, хайдеггеровская концепция ошибки как «блуждания к истине» ведет к тому, что достичь истины как таковой становится невозможно, а значит, статус ошибки в хайдеггеровской философии определен неверно; во-вторых, хайдеггеровская концепция истории является солипсистской, упускающей из виду диалогическое измерение истории; в-третьих, отождествляя сущность истины с условиями ее возможности, Хайдеггер упускает главное: истина всегда автореферентна, она не может быть определена через что-либо, отличное от нее самой. Разберем эти три возражения.

---

[1] В электронном каталоге архива Койре (Fonds Alexandre Koyré. URL: http://www.arch.cn2sv.cnrs.fr/aoms/ead.html?id=FR_CN2SV_00009) это письмо числится среди «Photocopies de trois lettres manuscrites d'Alexandre Koyré à Spiegelberg».

Как справедливо отмечает сам Койре, «проблема ошибки является серьезнейшей проблемой и настоящим *crux* философии» (16, 65). Согласно Койре:

> естественный свет, проецируемый *Dasein* на сущее, является одновременно верифицирующим и фальсифицирующим. В силу этого, *Dasein* — не прозрачная, но смутная очевидность, а его сущность, единство истинного и ложного, есть тайна, замешательство и нищета (17, 293).

Другими словами, человек обречен на блуждания в потемках, ведь его *esse ostentativum* есть одновременно и *esse occultativum*: раскрывая истину, он ее непременно искажает. Другими словами, Койре отождествляет сокрытие и искажение.

Однако неистинное как сокрытое, о котором рассуждает Хайдеггер, не является просто ψεῦδος, противоположным истинному как раскрытому; «сокрытость сущего в целом, т. е. подлинная не-истина, древнее, чем всякое откровение того или иного сущего» (5, 21). Как поясняет Хайдеггер в курсе 1942–1943 гг.[1], «сущность истины <…> не определяется в ракурсе противостояния несокрытости и сокрытости» (6, 65). Хотя ψεῦδος и «принадлежит сфере появления, принадлежит самой возможности появления и несокрытости», существуют и другие виды сокрытия, например, скрывает и тайна как «сокрытость сокрытого» (5, 21). Иначе говоря, сущность сокрытия двойственна. Способ сокрытия, свойственный таинственному, принципиально отличается от других способов сокрытия и, в первую очередь, от ложного (обмана, маскировки, секрета, заговора), но также от еще неоткрытого. Тайна незаметна, однако ее незаметность, в отличие от «незаметности» заговора, не «выставляет себя напоказ» (6, 142–143) – хотя Рудольф Бернет и сравнивает неприметность хайдеггеровской тайны с неприметностью «похищенного письма» (7, 391). Секрет, умолчание, забвение хранят сущее, оставляя его таким, каким оно есть:

---

[1] Поскольку нашей целью является не анализ герменевтического метода Койре, а сопоставление позиций двух мыслителей, то мы считаем себя вправе обратиться к тем хайдеггеровским текстам, которые были Койре недоступны.

забытая тайна наличного бытия человека никогда не устраняется забвением, но забвение придает кажущемуся исчезновению забытого собственное присутствие в настоящем (5, 22) <...> есть и такой вид сокрытия, при котором сокрытое ни в коей мере не устраняется и не уничтожается, но сохраняется и остается спасенным в том, что оно есть. Такое скрывание не дает нам утратить вещь, как это происходит при заставлении и выставлении (как искажении), при ускользании и устранении. Такое сокрытие хранит (6, 140).

Сокрытое как тайна есть не искажение, не загадка, которую нужно разгадать, но особый способ явленности сущего:

сокрытие таинственного просто постигается как сокрытость и укрывается в исторически сложившейся умалчиваемости. Открытость открытой тайны состоит не в том, что тайна разгадывается и тем самым уничтожается, а в том, что сокрытость простого и существенного нигде не затрагивается и оставляется в своей явленности (6, 142).

Койре, однако, интерпретирует Хайдеггера так, словно между сокрытием-искажением и сокрытием-тайной нет никакой разницы:

Допущение бытия раскрывает и утаивает одновременно; вполне понимаешь, что Хайдеггер подошел к тому, чтобы говорить о тайне и сообщить нам, что эта тайна правит в *Dasein* человека <...> Тайна эта, можно сказать, совершенно таинственна – *Mysterium Magnum*, ибо в довершение всего утаивание утаивает само себя. Это означает, что, имея в нашей повседневной жизни дело с частными сущими, мы даже не подозреваем, что сущее в целом от нас сокрыто. Мы не знаем, что мы извращены не-истиной, **введены в заблуждение** (2, 293).

Казалось бы, кому, как не Койре, специалисту по мистицизму, знать, что сущность тайны (и особенно тайны как *mysterium magnum*) состоит не в том, что именно она скрывает, и, тем более, не в искажении чего бы то ни было? Разве не написал он через год в рецензии на книгу Бердяева о Бёме, что основная стратегия немецкого мистицизма заключается ровно в том, чтобы «решительно поместить *mysterium* в центр системы» (15, 424) и «вместо того, чтобы избавляться от него, сделать из него принцип объяснения» реальности? Койре прекрасно отдает себе отчет в том, что тайна по своей сущности не является обманом, однако он пред-

почитает прочесть хайдеггеровскую тайну, которая являет сокрытое как сокрытое, в терминах «заговора средь бела дня».

«Заговор средь бела дня» – это термин, которым Койре в памфлете военного времени «Размышления о лжи» описывает функционирование тоталитарных режимов и их пропагандистских машин. В отличие от традиционной формы скрытого воздействия групп на общество (посредством тайных обществ), тоталитарная партия не скрывает от общества в целом своего существования, более того, она даже навязывает обществу определенное представление о своем существовании, целях и задачах, однако представление грубо искаженное:

> Заговор средь бела дня нуждается в том, чтобы показываться на свет, и, более того, концентрировать этот свет на самом себе и, в особенности, на своих руководителях <…> Можно было бы задаться вопросом о том, не является ли понятие заговора среди бела дня противоречием *in adjecto*. Заговор предполагает тайну и секрет. Каким образом он может совершаться средь бела дня? <...> поскольку «партия» действует публично, как и ее руководители, которые обязаны публично излагать свою доктрину, произносить публичные речи и делать публичные заявления, сохранение тайны предполагает постоянное следование правилу: всякое публичное высказывание является криптограммой и ложью <…> Посвященные <…> **знают**, что их целью является обман массы, противников, «других» (14, 31–35)[1].

Роль лжи в этой ситуации заключается не в том, чтобы делать неверные утверждения – например, Гитлер в «*Mein Kampf*» явным образом декларировал свои подлинные цели. Койре показывает, что имеющая хождение в тоталитарных режимах «маккиавелевская ложь», ложь «второго порядка», «истина, которая становится инструментом обмана» (14, 30), служит не для того, чтобы выдавать неверные утверждения за верные. Логос-речь утрачивает связь с высшей формой духовной жизни, с логосом-разумом (14, 38) и приобретает сугубо прикладную функцию, функцию обособления одних членов общества от других. «Скрытая, эзотерическая» истина (14, 27), с которой имеют дело «по-

---

[1] Русский перевод приводится по (4) и был любезно предоставлен нам переводчиком статьи С. С. Шолоховой.

священные», не имеет самостоятельной ценности в себе, ее подлинная роль заключается в том, чтобы заменить горизонтальные общественные связи между гражданами вертикалью доверия вождю. Однако именно в горизонтальных связях, в «солидарности» (т. е. в φιλία) видит Койре источник политического (16, 110). Другими словами, Койре видит в феноменализации по типу «явление сокрытого как сокрытого» не столько эпистемологическую или феноменологическую, сколько антропологическую, этическую и политическую проблематику.

Именно вопрос о феноменализации этического и политического находится в центре второго возражение Койре – возражения, касающегося места истории. С точки зрения Койре, Хайдеггер вслед за Гегелем отождествляет историю с историей конституирования истины или даже с историей философии, в то время как история есть, в первую очередь, «диалог» (2, 32), история есть место человеческого общения. Общение конкретно, оно включает убеждение, спор, пример, иронию; именно через общение, и, тем самым, через политическое действие, Сократ учит добродетели. Отметим, что в глазах Койре поэтическое слово, как слово неадресное, слово, не обращенное к другим, не включенное в ткань социальной жизни, не обладает никакой философской ценностью. Не случайна резкая отповедь Хайдеггеру, завершающая статью 1946 г., касается именно поэзии:

> Несмотря на то, что речь (*Rede*, λογος) является одним из определяющих «атрибутов» *Dasein*, напрашивается то же замечание, что и в предшествующем. Дискурс, выражающий структуру бытия в его целом, является логикой, приманкой, обманом. Речь как язык имеет место только в плане неподлинности <…> На возражение, что общение и диалог, по всей видимости, невозможны в неподлинности, нужно было бы заметить, что в подлинности они также невозможны. Ибо речью подлинного существования является молчание. Или поэзия. Как в этих условиях можно прийти к истории? История не является ни молчанием, ни поэзией <…> История есть диалог (17, 303).

Функция поэзии, в глазах Койре, есть функция утешения, функция «нас возвышающего обмана». Поэзия есть дело человеческого воображения, она создает мир, отвечающий «эмоциональным потребностям человека», «мир, гораздо более человеч-

ный, чем разволшебствленный мир науки и (хорошей) философии, который его заменил», роль поэзии заключается в том, чтобы «утешать страждущих, подавать надежду отчаявшимся» (12, 125). Искусство, согласно Койре, происходит в модусе неподлинности, оно необходимо лишь тем, кто не способен к чистому мышлению и нуждается в опоре на воображение (16, 129). Койре настаивает на том, что Хайдеггер ошибается: подлинность достижима для *Dasein* не в одиночестве эстетического восприятия, но только «в диалоге», в «человеческом контакте» (17, 303).

Резюмируя свои размышления о хайдеггеровской концепции истины, Койре роняет: «"Бытие и время" было более оптимистичным произведением» (17, 298). Оптимистичным, в первую очередь, потому, что подлинное и неподлинное, аутентичные и неаутентичные модусы бытия *Dasein* были, казалось, четко отделены друга и образовывали естественную иерархическую структуру: подлинное лучше неподлинного, а несокрытое, истинное – лучше сокрытого, ложного. «"Бытие и время" **на самом деле** было антропологией» (17, 301)[1], – пишет Койре, антропологией, в которой человеческое *Dasein* следовало по пути от низшего к высшему, от неподлинного к подлинному, по традиционному пути γνῶθι σεαυτόν, «познания себя»; бытие-к-смерти есть совершеннейшая форма заботы о себе как «науки умирать». Койре остается удивительным образом глух и слеп к тому, что в работе «О сущности истины» (да и в «Бытии и времени») подлинное и неподлинное вовсе не образуют **иерархической** пары[2].

В курсе 1942–43 гг. Хайдеггер поясняет, что в римском сознании истинное отождествляется с властью вершить истину:

---

[1] Перевод исправлен мной. – *А. Я.*

[2] Здесь просматривается сходство между критикой Хайдеггера, предлагаемой Койре и Левинасом. Действительно, Ж.-Ф. Куртин показывает, какую важную роль в левинасовской критике Хайдеггера играет тот факт, что Левинас отказывается принять всерьез центральную для Хайдеггер идею о равноисходности экзистенциалов, в том числе относящихся к «генуинному» и «негенуинному» способам бытия *Dasein* (20, 106). Другой важный момент, объединяющий Койре и Левинаса, это акцент на том, что *Dasein* лишено чувства голода, холода и других телесных переживаний.

> Истинное – это нечто самоутверждающееся на тех или иных основаниях, нечто пребывающее наверху, нисходящее сверху; это повеление, причем и сам «верх», само «высшее», сам «господин» того или иного господства появляется в различных обликах (6, 120).

Именно отождествление истины с «верхом», а ложного, соответственно, с «низом», с «падшим», и составляет нерв иерархической структуры истинное – ложное. Утрата должной иерархии в паре несокрытое – сокрытое, которую Койре прочитывает как пару подлинное – неподлинное, истинное – ложное (17, 300), представляется Койре чрезмерной платой за преодоление антропологии и метафизики. Более того, утеря иерархии в паре истинное – ложное и замена ее равнозначной парой несокрытое – сокрытое означает для Койре, что истина определяется через что-то иное, нежели она сама: в данном случае, через условия феноменальности. Однако истина сама «является условием возможности всех условий возможности» (17, 304). Как и благо, которому она «равномощна» (13, 19), истина – в силу того, что она находится на самой вершине иерархической лестницы – определяется автореферентно, «непоправимо кольцевым» (16, 73) образом. Для Койре *unum*, *bonum*, *verum* остаются универсалиями, и, тем самым, «подлинными “константами” мышления и бытия» (13, 19).

Литература

1. *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Пер. *С. Г. Калининой*, *Н. В. Суслова*. СПб., 1999.
2. *Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. *О. Назаровой*, *А. Козырева* // Логос. 1999. №10 // [Электронная версия]: URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm (дата обращения: 01.10.2012).
3. *Койре А.* Письмо к Г. Шпигельбергу от 10 августа 1956 г. Le Centre national de la recherche scientifique, Institut des Sciences humaines et socials directeurs d'unités Rechercher, Centre Alexandre KOYRE/CRHST. Paris.
4. *Койре А.* Размышления о лжи / Пер. с франц. *С. С. Шолоховой* // Ежегодник по феноменологической философии. III (2011/2012). В печати.

5. *Хайдеггер М.* О сущности истины / Пер. *З. Н. Зайцевой* // *М. Хайдеггер* Разговор на проселочной дороге / Под ред. *А. Л. Доброхотова*. М., 1991.
6. *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. *А. П. Шурбелева*. СПб., 2009.
7. *Bernet R.* Le secret selon Heidegger et "La lettre volée" de Poe // Archives de Philosophie. 2005. №3 (68).
8. *Bespaloff R.* Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1933. №7.
9. *Gurvitch G.* Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger / préface de *L. Brunschvicg*. Paris: Vrin, 1930.
10. *Janicaud D.* Heidegger en France. Paris: Albin Michel, 2001.
11. *Koyré A.* Revue critique de "Was ist metaphysik?" par M. Heidegger // La Nouvelle Revue Française. 1931. №36.
12. *Koyré A.* Revue critique de "Augusto Viatte. Victor Hugo et les illuminés de son temps" // Critique. 1946. № 1.
13. *Koyré A.* Manifold and Category // Philosophy and Phenomenological Research. 1948. №9 (1).
14. *Koyré A.* Réflexions sur le mensonge. Paris: Allia, 1996.
15. *Koyré A.* La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. 1947. № 2 (12).
16. *Koyré A.* Introduction à la lecture de Platon. Entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard, 1962.
17. *Koyré A.* Études d'histoire de la pensée philosophique. Paris: Gallimard, 1964.
18. *Lévinas E.* Martin Heidegger et l'ontologie // Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. 1932. №113.
19. *Lévinas E.* Comme un consentement à l'horrible. Alexandre Koyré avait averti les Français // Le Nouvel Observateur. 1988. № 1211 (22–28 janvier).
20. *Courtine J.-F.* L'ontologie fondamentale d'Emmanuele Levinas // Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée / Eds. *D. Cohen-Levinas, B. Clémént*. Paris: PUF, 2007.
21. *Montenot J.* Avant-propos // *Wahl J.* Introduction à la pensée de Heidegger. Paris: Librairie Générale Française, 1998.

Историко-философские проблемы феноменологии

Помнить настоящее: психологические и схоластические аспекты в феноменологии сознания времени

Литвин Т. В.

Аннотация. *В статье я рассматриваю идею «живого настоящего» как центральную категорию темпоральной схемы Э. Гуссерля, с целью прояснения его пассивных и активных элементов. «Живое настоящее» как объект феноменологического анализа длительности, представляет собой структуру актов воспроизведения-удержания, формирующих своеобразный механизм обретения полноты присутствия в познании. Представляется необходимым рассмотреть эту структуру с учетом психологизма в ее предыстории (Августин) и влияниях (К. Штумпф, А. Майнонг, В. Штерн), а также в особенностях языка описания и интроспекции (Э. Штайн). Кроме того, немаловажным является пересмотр влияния Брентано, с точки зрения его аристотелевской и схоластической интерпретации опыта познания. Акты воспроизведения, связанные с трансцендентальным смыслом действия воображения, и характер феноменологической рефлексии – главные компоненты данного рассмотрения.*

Феноменологический анализ времени, репрезентируемый известной схемой Э. Гуссерля, представляет собой систему описания функций и процессов сознания, основанных на темпоральной форме. Сложность данного подхода выражается не столько в экспериментальном поиске подходящего языка для отображения «глубинных» слоев психики, сколько в философской нацеленности на систематизацию мыслительной деятельности, которая в своем естественном состоянии находится в постоянной динамике. Как и любая философия времени, феноменология имеет дело, прежде всего, со свойствами времени, проявляющимися через работу сознания, а уже затем с самим временным «механизмом». Одним из таких свойств является длительность – ключевое поня-

тие в интуитивизме и феноменологии, посредством которого задается сама проблематика временной формы.

В схеме Гуссерля, как и в других подходах, проблема длительности приводит к необходимости прояснения категории настоящего, поскольку временная последовательность прошлое-настоящее-будущее организуется именно в силу порядка длительности настоящего. Теория «живого настоящего» представляет собой феноменологический ответ на вопрос о природе, характере и научной воспроизводимости сознания времени как сознания «здесь и теперь».

Нет сомнений, что феноменологическое различение акта и предмета, «оттачивающее» аналитическую строгость описания, способствует более детальному пониманию проблемы времени. Феноменологический эксперимент с языком, необходимый для науки о сознании, приводит к пересмотру в процессе дескрипции понятий формы и содержания. Но вместе с тем, несмотря на явную новизну феноменологического подхода, Гуссерль реактуализирует некоторые вполне традиционные способы рассмотрения. На них и хотелось бы остановиться в данной статье, учитывая, что именно эти способы, формирующие психологические и схоластические аспекты феноменологии сознания времени, создают полноту описания своеобразной науки о времени Гуссерля. Метафора памяти является в этом случае тем термином, с помощью которого проясняется система актов воспроизведения – удержания состояний сознания, своеобразный механизм обретения полноты присутствия.

Различая между психологизмом и схоластикой в данном контексте, необходимо указать, что первое – более проявлено в феноменологии, поскольку Гуссерль все же придерживался своего рода секулярного представления о самосознании, и познании в целом, отграничивая критический метод от возможных догматических влияний. Хотя критика касалась и психологизма в целом, основатель феноменологии апеллирует, во многом, к принятым в тот период научным представлениям о памяти, восприятии, воображении и деятельности психики. В контексте теории времени интересна его полемика с Алексиусом Мейнонгом, который исследовал принципы восприятия последовательности впечатлений.

В своей работе о психическом анализе Мейнонг рассматривает проблему восприятия психических данных, отталкиваясь от выводов Х. Корнелиуса (3, 404). Исходным пунктом рассмотрения является проблема распознавания целостности психических данных, состоящих из отдельных частей, – психологическая интерпретация классической проблемы части и целого. В качестве примера Мейнонг описывает особенности аудиального впечатления от музыкального аккорда, а затем – восприятие мелодии в ее последовательности. Психологически очевидно, что восприятие мелодии, состоящей из нескольких звуков, – целостно, несмотря на различия в высоте, краткости и долготе отдельных звуков. Восприятие такого объекта включает целый спектр механизмов идентификации и запоминания: звуки «накладываются» друг на друга, находясь в своеобразном подобии и, одновременно, изменении. Анализ такого рода интроспективных впечатлений приводит к выявлению и определению содержания элементов, описанию различий и других отношений между элементами содержания, описанию возникновения самой целостности в том виде, в каком она может быть приписана чувственному восприятию (7, 349).

Восприятие последовательности впечатлений, анализируемое у Мейнонга на примере мелодии, оказывается типом анализа, уже включающего в себя синтез. Гуссерль критикует идею Мейнонга о том, что воспринимаемые предметы могут быть «темпорально распределенными (*distribuierte*)» и «нераспределенными» (*indistribuiete*) – последнее будет чистой абстракцией (6, 85). Однако очевидно, что теория предметов Мейнонга очень повлияла на гуссерлевский анализ длительности и на становление феноменологического метода в целом. По сути, феномен – и есть тот тип предметности, который не регистрируем эмпирически, но «порождаем» сознанием, имманентен ему. В полемике двух философов основным пунктом остается проблема различия целого и части, своего рода герменевтика длительности. Разница подходов заключается еще и в том, что Мейнонг уделял больше внимания эмпирическим исследованиям, статистической верификации данных интроспекции.

Еще более значимой для теории времени является тон-психология Карла Штумпфа, в которой еще более ясно сделан акцент на настоящем. Анализ, включающий в себя синтез, может рассматриваться через термин «слияние» (*Verschmelzung*). Как и у Мейнонга, этот тип анализа у Штумпфа является частью описания восприятия одновременных звуков, анализа одновременности в психологии звука (9). Одновременность наряду с последовательностью создает структуру аудиального восприятия, ей также присуща внутренняя различенность. Если в случае последовательности отличия одного ощущения от другого достаточно явственны и, более того, кажется, что именно они позволяют говорить о совокупности звуков как о последовательности, то в случае с одновременным звучанием (в музыкальной терминологии – аккордом) ситуация иная. Различия между элементами требуют дополнительного прояснения, не только с физиологической точки зрения, которая, впрочем, учитывается Штумпфом на всех этапах рассуждений, но и аналитически. Соответственно, терминология, которую вводит Штумпф для психологического объяснения (в том числе и термин «слияние») призвана внести дополнительную ясность в описание той области, в которой наблюдается разрыв между физическим материалом восприятия и символизацией музыкальной теории.

Анализируя особенности аудиального восприятия одновременности, Штумпф вводит понятие так называемой «специфической энергии», понимая под этим «способность нервных окончаний <…> производить ощущение определенного своеобразия вследствие их особенного физического свойства» (9, 106). Более детальный анализ роли «специфических энергий» указывает на физиологический характер способности чувствовать, но при этом обнаруживается, что специфической энергией наделено не только аудиальное восприятие. Другие чувственные ощущения – тактильные, кинестетические или визуальные – также включают в себя такого рода способность, хотя и обладают отличиями в качественных характеристиках. Понятие специфической энергии находит свое применение именно в описании «слияния» как особого типа синтеза и отношения составляющих частей в ощущении. Переходя затем к детальному анализу слияния звуков – ступеней,

закономерностей и причин слияния – Штумпф исходит из общего понятия слияния, однако истолковывает его на эмпирическом материале именно аудиального восприятия одновременности в звучании.

Согласно Штумпфу, слияние – это своеобразное отношение одновременных ощущений (9, 64), единство не как сумма, а как целостность. Вслед за Аристотелем он указывает на специфику одновременности как объединения ощущений и качеств ощущений. Слияние может обладать степенью: именно **содержания** ощущений сливаются воедино, будучи наделенными, например, интенсивностью (9,65). Такой тип синтеза обусловлен, как показывает эмпирический анализ, физиологическими причинами: после детального разбора свойств слияния на примере звука Штумпф возвращается к понятию специфической энергии, лежащей в основе слияния. По его мнению, речь идет о специфической энергии более высокого порядка, «специфической синергии» (9, 214).

Таким образом, под слиянием у Штумпфа подразумевается, в некотором роде, чувственный механизм формирования своеобразия, механизм восприятия одновременности в единстве с внутренней различенностью содержаний ощущений, прежде всего, музыкальных. Тем самым, слияние – эта та форма синтеза, которая обнаруживает специфику темпорального «аккорда» всех трех «тенций» наряду с различением – последовательностью. Метафора звука и мелодия – как пример темпорального объекта – неоднократно встречаются во всех интроспективных исследованиях, включая гуссерлевские. Существенным вкладом Штумпфа в анализ восприятия является одновременность, который хоть и не имеет феноменального характера (т. е. не подразумевает, как у Гуссерля, одновременность воспринимаемого и воспринятого), но делает явной структуру «включенности» восприятия, его устойчивую направленность на объект. Кроме того, Штумпф, как и Брентано, использует аристотелевское понятие ощущения и (косвенно) энергии, что добавляет еще одно измерение к феноменологии времени. Как указывал А. Г. Черняков, теперь-сознание, ретенция и протенция суть различные формы **энергии**. «Темпоральные различия по своей сути – <…> различия в способе **при-**

сутствовать, типологические или формальные различия **энергий** присутствия» (2, 322). Но особенность состоит в том, что такой тип присутствия воспроизводим, воспроизводим не только посредством направленной рефлексии, как постоянное возвращение к «живому настоящему», но и пассивно, как энергия памяти. Анализ первичной и вторичной памяти у Гуссерля указывает на то, что сознание времени, по сути, обнаруживает особый вид памяти: память как воспоминания о способе данности. Память – это акт воспроизведения, но это не только воспроизведение содержания воспринятого, но и воспроизведение акта восприятия (2, 324).

Предположение, что проблема настоящего может быть решена через особый тип памяти, мы находим уже у Августина. По-видимому, единственный способ «остановить мгновение», зафиксировать настоящее и, тем самым, убедиться в его реальности – запомнить его (Conf., XI, 20); точнее: вспомнить, воспроизвести в полноте присутствия самосознания. Для Августина, память – это фундамент мышления как такового (Conf., X, 10), в феноменологической терминологии – пассивные и активные процессы самосознания. «Самообнаружение» в настоящем (как пассивный психический механизм) соседствует с активной работой памяти как воспроизведением и воображением. Условно говоря, «живое настоящее» – это образ времени, который создается посредством саморефлексии субъекта. Августин разграничивает время и вечность и рассматривает проблему исторического времени через природу человеческой души (Conf., XI, 20). Но как христианский мыслитель – он развивает идею познания времени в рамках соприсутствия с Богом.

Теологическое влияние невозможно напрямую выявить у «раннего» Гуссерля, в лекциях 1905/07 гг. Невозможно утверждать, что христианская идея со-присутствия значима для феноменологии внутреннего сознания времени и схемы трансцендентального восприятия. Но для становления самого метода, несомненно, важным является определенность отношения к религии и теологии. Клаус Хельд, анализируя термин «живое настоящее» и опираясь на поздние рукописи Гуссерля, указывал на выраженную в них возможность мыслить Бога в со-настоящем (*Mitgegenwart*) как в особой форме «внутренней интерсубъективности» (4,

181). Кроме того, в своей интерпретации соотношения феноменологии и теологии Хельд подчеркивает значимость феномена веры для проблематики «жизненного мира», утверждая, что «интуитивная очевидность божественного в формах исполненного [*erfüllte*] религиозного праксиса является, по Гуссерлю, элементом “оседлости” жизненного мира» (5, 25–26). Поскольку феноменология как философская наука телеологически претендует на систематичность, вопрос о религии органично включен в ее требование на универсальность.

Теологический аспект феноменологии сознания времени Гуссерля можно также проследить, переосмыслив влияние Франца Брентано, который, будучи священником и получив традиционное католическое воспитание и образование, развивал свою систематическую критику, во многом, в русле неосхоластики. Кроме общеизвестного влияния Брентано (отраженного в первых параграфах гуссерлевских лекций по феноменологии внутреннего сознания времени) на вопрос о представлениях фантазии, следует отметить ключевое для Гуссерля понятие интенции. Как и другие немецкие неосхоласты XIX в., Брентано актуализировал схоластическое понятие интенции и указал на аристотелевские корни в вопросе о различии формального (интенционального) и реального бытия (1). Томизм во многом был той онтологией, в полемике с которой Гуссерль обращается к онтологическим вопросам. В контексте понятия времени необходимо отметить, что само по себе стремление к полноте присутствия никак не противоречит томистскому принципу неравенства совершенства сущего и меры его бытия. Поскольку только в Боге сущность и существование совпадают, только Бог обладает всей полнотой бытия, то модусом человеческого существования остается только **стремление** конечного человеческого разума к полноте.

Еще более зримую параллель между томизмом и феноменологией Гуссерля проводила Эдит Штайн, указывая, что в обоих направлениях существуют не только общие цели, но и схожие способы их осуществления. Кроме стремления к истине, претендующей на фундаментальность, общим является вопрос феноменологии о «сущностном усмотрении», которое аналогично схоластическому понятию интуиции (8, 38–39). Штайн подчеркивает

разницу между феноменологическим эгоцентризмом и теоцентризмом схоластики, но расценивает ее как возможность взаимного дополнения, а не как признак разнонаправленности целей. Применение феноменологии к вопросам католической науки и религиозной антропологии осуществлялось ею в многолетней полемике со своим учителем, что, в свою очередь, влияло и на изменение взглядов самого Гуссерля.

В качестве заключения хотелось бы отметить, что, исходя из данной историко-философской реконструкции, феноменология времени представляет собой герменевтически многоплановую и методически многомерную теорию, позволяющую проследить большинство философских тенденций того периода. Будучи основой самоопределения субъекта и смысла отношения к истории, проблема времени объединяет ключевые принципы методологии и ее философского применения. Наследуя августиновскую идею «памяти» настоящего, Гуссерль создает модель времени, в которой онтологизируется эстетика восприятия и которая, вместе с тем, позволяет заново сделать осмысленной традицию сущностного усмотрения.

Литература

1. *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю. СПб, 2012.
2. *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб, 2001.
3. *Cornelius H.* Über Verschmelzung und Analyse // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. 16. 1892.
4. *Held K.* „Lebendige Gegenwart". Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Köln, 1963.
5. *Held K.* Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnis // Phänomenologie und Theologie / Hrsg. v. *Klaus Held, Thomas Söding*. Freiburg: Herder, 2009.
6. *Husserl E.* Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
7. *Meinong A.* Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. VI. 1894.
8. *Stein E.* Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino // ESW 15. Freiburg [u.a.]: Herder, 1993.
9. *Stumpf C.* Tonpsychologie. Bd. II. Leipzig, 1890.

О развитии понятий эпохе и редукции в трансцендентальной феноменологии Гуссерля

Савин А. Э.

Аннотация. *Статья посвящена основным методологическим понятиям философии Гуссерля: понятиям эпохе и редукции. В их развитии выделяются четыре этапа, связаных со следующими гуссерлевскими работами: «Идея феноменологии» (1907), «Идеи I» (1913), «Первая философия» (1923 – 1924), «Кризис» (1936). Источником развития этих понятий выступает их взаимодействие с идеей горизонтности сознания и мира: осмысление эпохе и редукции в свете идеи горизонтности, а горизонтности – в свете идей эпохе и редукции.*

Целью работы является раскрытие смысла и генезиса эпохе и редукции – мыслительных операций, которые обусловили трансформацию развитой Гуссерлем ранее феноменологии в трансцендентальную философию и во многом определили специфику гуссерлевского трансцендентализма.

В развитии гуссерлевского понимания эпохе и редукции (методических операций, определяющих специфику гуссерлевского трансцендентализма) мы выделяем четыре основных этапа в соответствии со следующими работами: «Идея феноменологии» (1907 г.), «Идеи к чистой феноменологии» (1913 г.), «Первая философия» (1923/1924 гг.), «Кризис европейских наук» (1937 г.). В «Идее феноменологии» и «Идеях к чистой феноменологии» выполнение этих методических операций вызывается теоретико-познавательным интересом, тогда как в «Первой философии» и «Кризисе европейских наук» – мотивами самоосмысления и ответственности.

В «Идее феноменологии» (1907 г.) редукция вводится для решения основного вопроса теории познания, как его формулирует Гуссерль: «какое дело вещам в себе до наших мыслительных операций (*Denkbewegungen*) и до регулирующих их логических законов». Редукция содержит две составляющие. Негативную – «выведение из обращения» всех предданных позитивных полаганий (трансценденций) в силу их загадочности, непонятности, т. е. неочевидности, сомнительности. Позитивную – раскрытие сферы феноменов в их конституирующей функции по отношению к

предметностям. Эффект редукции в «Пяти лекциях», по нашему мнению, – деструкция традиционной трактовки различия имманентного и трансцендентного и переопределение их соотношения.

Там, где прежде традиционно решалась проблема «переброски моста» от психического к физическому, от полностью ясного *cogito* к непрозрачной внешней вещи, и где эти различия рассматривались как различие имманентного и трансцендентного, обнаружилось множество трудных и запутанных проблем. Это произошло вследствие различения натуралистически-психологического и феноменологического смыслов имманентного, выполненного благодаря редукции. Традиционные теории познания трактуют имманентное в натуралистически-психологическом смысле, т. е. как психическое (фактически существующее в реальном мире *cogito*), а трансцендентное, соответственно, как выходящее за пределы сферы психического. Согласно Гуссерлю, такая трактовка сужает и искажает понимание области подлинно имманентного, т. е. явления как такового. В феноменологическом смысле имманентное рассматривается как самоданное, конституирующееся в очевидности, как сфера явленности; а, трансцендентное, соответственно, как несамоданное, неочевидное, как то, что в явлении является, но само не есть явление. В традиционных же теориях познания эти различные понятия имманентного и, соответственно, трансцендентного смешивались. Имманентное в натуралистически-психологическом смысле, в смысле психического считалось тождественным с имманентным в феноменологическом смысле. Редукция же, как мы полагаем, обнаружила, что традиционные теории познания сформировались в результате смешения натуралистически-психологической и феноменологической постановки вопроса о возможности познания, и позволила выделить из них феноменологическое измерение в чистом виде.

Для «естественных» теорий познания феноменологические открытия означали немыслимое. Само *cogito*, имманентное, как оно понималось до редукции, обнаружило в себе трансцендентное (в феноменологическом смысле, как неясное, несамоданное). Напротив, трансцендентное, как оно понималось до редукции,

обнаружило в себе имманентное (в феноменологическом смысле, как самоданное).

С точки зрения феноменологии, напротив, противосмысленными являются традиционные теории познания с их смешением разнородного – естественного (научного) и философского измерений проблемы познания. Феноменологическими средствами проведения необходимых различий в теории познания, а тем самым и устранения указанных смешений, и выступают эпохе и редукция. Их главный смысл в «Идее феноменологии», как полагает автор, – воспрепятствовать метабасису, свободному переходу из естественного позитивно-научного измерения мышления в философское, и обратно.

В «Идеях I» мы различаем три составляющие метода доступа к сфере трансцендентального сознания: эпохé, «предварительные трансцендентальные рассуждения» и редукцию. При этом «предварительные трансцендентальные рассуждения», по нашему мнению, не имеют самостоятельного значения и призваны **деформализовать** универсальное эпохé, которое вводится первоначально как формально-всеобщая процедура.

В эпохе, в свою очередь, различаются негативная составляющая – «несоисполнение (*Nichtmitvollziehen*) веры в бытие», и позитивная – тематизация актов полагания бытия (тетических актов) **как актов** и, соответственно, бытийных модусов **как их коррелятов**.

Мы выделяем четыре основных смысла гуссерлевского понятия эпохе в «Идеях I». Первый смысл – «универсальное эпохé». «Несоисполнение» бытийных полаганий любого рода независимо от содержания («качеств») полагаемых предметов, поскольку это является «делом нашей полной свободы». Второй смысл – «критическое эпохé». «Несоисполнение **предданной** веры в бытие» в пользу критического установления философией начала для самой себя. Содержание «предданного» здесь остается неопределенным. Этот смысл эпохé подробнее прописан в «Идее феноменологии». (В «Идеях I» выражается, по преимуществу, в указании на «наивность» и «естественность» веры в бытие.) Третий смысл – «феноменологическое эпохé». «Подвешивание» общего тезиса естественной установки, веры в бытие мира как важнейшего сорта

трансценденции, и, тем самым, тематизация этой веры *как веры*. Четвертый смысл – «трансцендентальное эпохé» или «трансцендентально-феноменологическое» эпохé». Универсализация феноменологического эпохе в содержательном аспекте. «Выведение из обращения» всех типов трансцендентностей и, тем самым, раскрытие возможности тематизации актов бытийного полагания как конститутивных действий (*Leistungen*) трансцендентального сознания. В этом значении термин эпохé в «Идеях I» употребляется редко и близок по смыслу негативной составляющей трансцендентально-феноменологической редукции.

«Универсальное» и «критическое» эпохé мы обозначаем как эпохé в формальном смысле; «феноменологическое» и «трансцендентальное» – как эпохé в содержательном смысле. Деформализация эпохé, по нашему мнению, осуществляется благодаря «предварительным трансцендентальным рассуждениям» и, в частности, благодаря «деструкции вещной (*dingliche*) объективности» и мысленному эксперименту «уничтожения мира» (*Weltvernichtung*), который Левинас удачно именует «смысловым коллапсом мира». За пределами сферы возможности смыслового коллапса, которая распространяется на все типы трансцендентностей, эпохе становится «бессодержательным упрямством» (воздержанием от экзистенциального суждения, хотя сомнение в его истинности по содержательным основаниям невозможно).

Распространение операции «заключения в скобки» на все типы трансцендентностей Гуссерль именует феноменологической редукцией. Эта операция одновременно выступает актом обнаружения трансцендентального сознания в его конституитивной функции, т. е. в функции полагания бытия любого рода трансценденций, в том числе и самоапперцепции самого сознания как «души», т. е. как части мира. Тем самым демонстрируется бытийный приоритет феноменологически очищенного сознания над миром.

Как мы полагаем, наиболее правильное определение гуссерлевского понятия феноменологической редукции в «Идеях I», в котором верно схвачено соотношение формального и содержательного аспектов, с одной стороны, и негативного и позитивного – с другой, дает Ойген Финк в статье 1933 г. «Феноменологи-

ческая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики». Действительный смысл редукции, согласно Финку, есть обеспечение доступа к измерению (*Dimension*) становления мира или к «началу мира» (*Weltursprung*). Таким образом, по Финку, смысл редукции заключается в приостановке непосредственной наивной жизни в мире (*geradezu Hineinleben*) – формальный аспект заключения в скобки «наивного» понимания бытия как связанного с таким способом жизни – и вытекающей из нее тематизации «доверительного знакомства с миром» (*Weltvertrautheit*). Само же «доверительное знакомство с миром» выступает тогда, как «начало мира». Тем самым, согласно Финку, гуссерлевская феноменологическая редукция обеспечивает доступ к «началу мира».

Основная коллизия второй части лекционного курса Гуссерля «Первая философия» 1923–1924 гг., носящей заглавие «Теория феноменологической редукции», как мы полагаем, развертывается между картезианским и «психологическим» путями к трансцендентальной редукции. Замысел нового пути к феноменологической философии возникает у Гуссерля вследствие неудовлетворенности трактовкой эпохе и редукции – мыслительных ходов, учреждающих феноменологию – приобретенной в «Идеях I» (1913 г.) на картезианском пути.

Специфика способа выполнения эпохе и редукции вводимого в действие в «Первой философии» на пути от психологии заключается, по нашему мнению, в следующем.

Во-первых, в отличие от картезианского пути, трансцендентальное эпохе и трансцендентальная редукция не осуществляются сразу, «в одно движение», а вводятся опосредованным образом. Предварительной ступенью этих трансцендентальных операций выступают феноменологически-психологическое эпохе и редукция. Феноменологически-психологическое эпохе заключает в скобки бытие предмета как трансцендентного тождества и тем самым обеспечивает условия возможности для тематизации сферы многообразия переживаний. Феноменологически-психологическое эпохе, однако, не заключает в скобки мир-в-целом как универсальную предпосылку позитивности, а потому остается ограниченным. Соответственно, и феноменологически-

психологическая редукция, надстраивающаяся над таким эпохе, тематизирует лишь переживания в психологическом смысле. Она не способна усмотреть в них трансцендентального измерения и вскрыть их трансцендентальные функции, поскольку оставляет нетематизированной веру в мир-в-целом, а, тем самым, все еще остается на почве позитивного.

Во-вторых, трансцендентализация и радикализация феноменологически-психологических эпохе и редукции осуществляется за счет выполнения задачи приостановки бытийных полаганий также и в сфере интенциональных импликаций, которые открылись уже феноменологически-психологическому анализу переживаний. В конечном счете, эпохе распространяется и на «импликацию, заключающую в себе все импликации» или на «горизонт всех горизонтов» – мир-в-целом. Предварительные операции феноменологически-психологического эпохе и редукции, таким образом, позволяют усмотреть, что при «трансцендентальном повороте» мышления дело обстоит не так просто, как казалось из картезианской перспективы. Чтобы искоренить догматизм, необходимо осуществить «двойную трансцендентальную редукцию» и, соответственно, двойное трансцендентальное эпохе. Если первое трансцендентальное эпохе приостанавливает актуальные естественные бытийные полагания, то второе (и это как раз дополнение к картезианскому пониманию) нейтрализует имплицированные естественные акты полагания. Это означает, по нашему мнению, что идея горизонтности становится у Гуссерля определяющей саму трансцендентальную редукцию, и, впоследствии, характер трансцендентально-феноменологического исследования.

Добавим к изложенному выше важное замечание. Путь, дополняющий картезианскую линию через психологию, по сути, преследует цель «расширения» точечной достоверности «*Ego cogito*» за счет раскрытия его интенциональных импликаций или, из противоположной перспективы, трансцендентализации континуума сознания-времени с его *Ineinander* и *Auseinander* структурами. Такая трансцендентализация бесконечного потока сознания времени возможна только в результате универсального эпохе, которое захватило бы все неявные, имплицитные тезисы, при-

вычные полагания и позиции, и, в конечном счете, тезис мира и самополагание (самоапперцепцию) себя как части мира.

Но как подобраться к тезису мира, если картезианский путь не считается более, по указанным выше причинам, достаточным? Как становится возможным подвешивание тезиса мира в целом, если выполнение его «в одно движение» через ниспровержение мира уже неудовлетворительно? Гуссерль отвечает: «Это универсальное эпохе становится возможным благодаря сущностному своеобразию моей жизни, <тому> что она в каждой своей настоящей фазе содержит – хотя бы и пустое – <…> горизонтное сознание (*Horizontbewußtsein*) и, двигаясь вперед (*forströmend*), постоянно производит его заново (*immer neu*), и что в нем универсальным образом имплицировано все, что когда-либо было, есть и будет для меня предметным, и имплицировано как интенциональный коррелят всей моей, также и самой со-имплицированной (*mitimplizierte*) жизни. Всякое настоящее жизни (*Lebensgegenwart*) содержит "в себе", в своей конкретной интенциональности всю жизнь и, вместе с осознаваемой посредством восприятия в этом настоящем предметностью, оно горизонтно (*horizontmäßig*) несет в себе универсум всех предметностей, которые когда-либо были для меня каким-либо образом значимы или даже <те, которые> будут еще значимы для меня в будущем» (1, 160–161). К этому важнейшему описанию самого общего условия возможности «некартезианского эпохе» Гуссерль делает примечание: «Итак, временение (*Zeitigung*) всей монады и всего универсума монад в любой точке жизни, в любом переживании» (1, 161).

В-третьих, трансцендентальная редукция рассматривается как операция рефлексивная. Она является реализацией заключенной в рефлексии возможности «рассогласования позиций» рефлексирующего и рефлексируемого Я. Ввиду горизонтного характера жизни рефлексивному пересмотру могут подвергнуться не только единичные позиции, но целые отрезки жизни и даже жизнь в целом. Тем самым рефлексия освобождается от цепей, которые связывали ее с «интересом», с задачей экспликации предметной данности при естественной погруженности в мир (*Welthingabe*), одним из средств решения которой она является в

естественной жизни. Таким образом, трансцендентальная редукция высвобождает предельную возможность рефлексии – возможность рассогласования со всей предшествующей жизнью в целом как ведомой пронизывающим ее «тезисом мира».

Ввиду изложенного выше мы приходим к тому определению трансцендентальной редукции, которое вырисовывается в «Первой философии» Гуссерля, хотя им явно и не высказывается. Трансцендентальная редукция – это реактивация бытийного полагания мира как универсального горизонта и как предпосылки позитивности. Такая реактивация необходима ввиду пустого и смутного характера той веры в бытие мира, которой довольствуется естественная жизнь. Или, ввиду определяющего характера работы времени в образовании интенциональных импликаций, допустима, по нашему мнению, такая еще формулировка: трансцендентальная редукция – это рефлексивное раскрытие интенциональной истории «доверительного знакомства с миром» (*Weltvertrautheit*), седиментировавшейся в интенциональных импликациях, осуществляющееся за счет обнаружения актов полагания на нижних этажах жизни сознания, т. е. в сфере привыкания и пассивного приятия.

Новации «Кризиса» в учении о методе доступа к рабочему полю трансцендентальной феноменологии начинаются, на наш взгляд, с нового элемента в аналитике трансцендентального эпохе – «эпохе объективных наук». Его посредством Гуссерль намеревается раскрыть жизненный мир как новый отправной пункт для анализа трансцендентального сознания. В этом качестве жизненный мир занимает место бытийных регионов, а, соответственно, онтология жизненного мира заступает на место региональных онтологий в рамках учения об эпохе и редукции.

В генетической феноменологии трансцендентальное эпохе и редукция осуществляются посредством выявления связи габитуализации и горизонта в главном аспекте – связи между естественной установкой как пра-привычкой (*Urgewohnheit*) с ее общим тезисом (верой в бытие мира) и горизонтом всех горизонтов, миром. Ввиду интерсубъективности процесса образования горизонта как «системы правил» течения опыта, габитуализация как «работа времени» или «власть времени», которая проявляется в дви-

жении образования горизонтов как «субъективных» полей возможностей (*Vermoeglichkeiten*), содержит момент объединения в сообщество (*Vergemeinschaftung*), т. е. соединения индивидуальных горизонтов в единый горизонт сообщества, и, соответственно, сплавления (*Verschmelzung*) специфических индивидуальных привычек в единый «габитус сообщества»; в предельно развитой форме – в его нравы и обычаи, и, коррелятивно, в семейный, родовой и, в конечном счете, национальный, характер.

Для генетически-феноменологической теории трансцендентального эпохе и редукции, на наш взгляд, необходимо выявить такой тип трансцендентальных сообществ, и, соответственно, такой тип образования сообществ и их исторического развития (переструктурирования нравов и обычаев сообщества и изменения способов объединения в сообщество), который телеологически ориентирован на осуществление философского осмысления посредством выполнения трансцендентального эпохе и редукции.

Согласно Гуссерлю, таким типом выступает европейская «сверхнация». А, соответственно, раскрытие смысловой истории становления европейской «сверхнации», по мнению автора, и есть способ реализации трансцендентального эпохе и редукции в поздний период гуссерлевского творчества.

Тем самым, как мы полагаем, задача конкретизации учения об эпохе и редукции реализуется Гуссерлем в «Кризисе», во-первых, посредством возвращения к жизненному миру благодаря эпохе объективных наук; во-вторых, – посредством раскрытия связи общего тезиса естественной установки (веры в бытие мира) и габитуализации, что позволяет понять жизнь как трансцендентально-исторический процесс изменения форм естественной установки как «привычки жить по привычке» (таково наше определение естественной установки); в-третьих, – посредством «историзации» самих эпохе и трансцендентальной редукции благодаря раскрытию связи генезиса этих методов философского самоосмысления с универсальным жизненным горизонтом сообщества, в котором они осуществляются, и его историей.

Мы полагаем, что развитие понятий эпохе и редукции – методических операций, выражающих характер гуссерлевского трансцендентализма – определяется влиянием на их первона-

чальные формулировки идеи горизонтности сознания и мира. Эта идея принимает вид концепции интенциональной импликации. Истолкования эпохе и редукции в свете идеи интенциональной импликации, а интенциональных импликаций – в свете эпохе и редукции влияют друг на друга и служат источником развития гуссерлевской мысли в направлении разработки проблематики историчности.

Литература

1. *Husserl E.* Erste Philosophie. Text nach Husserliana VII und VIII / Hrsg. von *E. Ströker*. Hamburg: Meiner, 1992.

Феноменология неравновесия хроно-логики и возможная методология историко-философского исследования

Шемонаев Т. И.

Аннотация. *В статье рассматривается возможность применения анализа нарушения или сохранения равновесия опыта различения и опыта логического (понятийного) синтеза в их совместности, которая и является тем, что означает понятие «хроно-логика». Возможность методологического применения анализа хроно-логики, основана на сравнении дескрипции и интерпретации того, что означает понятие «Sachverhalt» в феноменологической проблематике и того, что означает понятие «status» в проблематике средневекового концептуализма.*

Тематизация неравновесия хроно-логики в методологии должна прояснять вопрос о феноменологическом аспекте историко-философского исследования. Это вопрос о феноменологических основаниях возникновения определенных направлений, тенденций или систем философского дискурса. Общим таким основанием является интенция приведения к очевидности определенных положений вещей. «Осуществление» этой интенции возможно при достижении понимания какого-либо положения вещей, либо в опыте дескрипции, либо интерпретации, либо во взаимной последовательности того и другого. Следовательно, нужно разобраться с феноменологическим основанием дескрипции и интерпретации положений вещей и, особенно, с основанием тенденции

преобладания интерпретации и интерпретативного способа понимания.

Рассмотрение последнего вопроса должно выявлять границу между дескриптивным и интерпретативным опытом сознания. Интерпретация предполагает постановку вопроса о границах, в которых она еще соответствует «самим вещам», и об условиях «перехода» этих границ. Речь идет об условиях интерпретации, соответствующей непосредственному опыту различения самих вещей и об интерпретации, замещающей результаты этого опыта, в силу его «деформации»[1] синтетической деятельностью, при избытке которой теряются из виду «сами вещи», хотя остается претензия на дескриптивный анализ актов. При этом согласно Э. Гуссерлю, «претендуют на то, что провели дескриптивный анализ актов и верят в это, в то время как давно уже покинули почву рефлексии и подменили феноменологический анализ объективным» (3, 173). Действительно, основной стратегией Гуссерля во втором томе «Логических исследований» (далее – ЛИ-II), является дескрипция актов сознания, по возможности, полностью исключающая какие-либо интерпретации, равно как и сам интерпретативный язык:

> Достаточно обратиться к первому Логическому исследованию, чтобы увидеть, что в феноменологии Гуссерля нет никакой герменевтической проблемы <…> поскольку «смысл» для Гуссерля есть определенный акт – акт придания значения, – то альтернативный акт может быть с ним связан исключительно в силу эквивокации (5, 26).

И поскольку интерпретации замещают результаты дескрипции опыта различений в виду избытка опыта синтеза и отождествлений, то именно этот опыт и является единственным источником интерпретаций, равно как их избытка и «конфликтов». Неравновесие первичного и вторичного видов опыта сознания порождает неравновесие их результатов, коими являются дескриптивное и интерпретативное понимание положений вещей. Это неравновесие двух видов опыта есть неравновесие хроно-логики, как непосредственного способа бытия сознания в мире (*In-der-*

---

[1] «Опыт различения», как и его «деформация» – одни из основных понятий, употребляемых в работе В.И. Молчанова (4).

Welt-Bewußtsein). Однако, если вторая составляющая («логика») этого понятия вполне очевидно означает опыт синтеза, то соответствие понятия «хронос» (χρονος) опыту различения требует некоторых прояснений.

Исходя из «Феноменологии внутреннего сознания времени» (далее – ФВСЗ) очевидно, что Гуссерль не только основывает всю деятельность сознания в различных модусах внутреннего времени, но и само понятие внутреннего времени делает означающим опыта различения. Однако же и внешнее сознанию время Гуссерль не полагает в качестве реальной денотации понятия «время»:

> К априорной сущности положения дел принадлежит то, что ощущение, схватывание, принятие определенной позиции (*Stellungnahme*), что все это сопричастно одному и тому же временному потоку, и что объективированное абсолютное время с необходимостью есть идентично то же самое, что и время, которое принадлежит ощущению и схватыванию. До-объективированное время, которое принадлежит ощущению, фундирует с необходимостью единственную возможность объективации временной позиции, которая соответствует модификации ощущения и степени этой модификации (4, 76).

Из этого фрагмента ФВСЗ очевидно, что понятие объективного времени для Гуссерля означает не более чем «воображаемое установление общества». Т. е. не время задает наш опыт различений, но он сам есть основание нашего представления о времени как о том, в чем осуществляется происходящее как ход вещей, или последовательность их положений. Впрочем, если обратиться к «Трансцендентальной аналитике», в «Критике чистого разума», то можно увидеть, что сущность времени там описывается, по сути дела, на том же языке опыта сознания.

Однако к выводу о тождестве референции понятия «время» и опыта различения приводит также и анализ фрагмента из §33 «Бытия и времени», притом, что Хайдеггер не только избегает тематизации сознания, но не видит смысла в употреблении этого понятия. Поэтому вывод, получается, так сказать, «от противного».

> Каждый λόγος есть σύνθεσις и διαίρεσις одновременно <…> Всякое высказывание, утвердительное или отрицательное, истинное

> или ложное, равноизначально σύνθεσις и διαίρεσις. Предъявление есть связь и разъединение. Правда Аристотель не привел аналитический вопрос далее к проблеме: какой феномен внутри структуры λόγος'а позволяет и требует характеризовать всякое высказывание как сюнтесис и диайресис? (9, 159).

Хайдеггер отвечает на свой вопрос так, что именно герменевтический феномен «как» (*Als*), позволяет осуществляться истолкованию одновременно с пониманием. «*Als*» в логосе есть условие того, что первичное понимание «фактичности» мира есть ее же истолкование.

> В истолковании понимание становится не чем-то иным, но самим собой. Истолкование экзистенциально основано в понимании, а не последнее возникает через первое <...> Из значимости, открытой в понимании мира, усматривающее[1] бытие дает себе понять, какое дело оно всякий раз может иметь с встречаемым. Осмотрительность обнаруживает, это значит, что уже понимаемый мир истолковывается (9, 148).

Хайдеггер подтверждает эту равноизначальность понимания и истолкования своим примером с «предвидяще-усматривающим отодвиганием» слишком тяжелого молотка, когда этому усмотрению не нужно тратить слов. Однако, как он пишет: «Из отсутствия слов не нужно делать вывод об отсутствии истолкования» (9, 157). При этом чтобы вот так отодвинуть молоток, нужно произвести ряд различений: молоток / не-молоток, тяжелый / нетяжелый, подходящий / неподходящий, этот молоток! / другой молоток! И всякое различение заканчивается его дескрипцией, в кото-

---

[1] В данном случае причастие «*besorgende*» было переведено как «усматривающее», в отличие от «озаботившееся» в переводе В.В. Бибихина. Так как другим значением глагола «*besorgen*», наряду со значением «заботиться», является «смотреть (за кем-л., чем-л.)». Поэтому и одно из основных понятий Хайдеггера – «*Besorgen*», можно переводить как «усмотрение», «присматривание», «внимание», «небезразличие» (видимо, может подойти и «интенция» в первоначальном латинском смысле слова), в отличие от значения «забота», затемняющего излишними коннотациями, семантику понятия «*Besorgen*» в общем строю текста «*Sein und Zeit*». Соответственно, понятие «*Umsicht*», переведённое у Бибихина как «усмотрение», можно переводить в его прямом и основном значении – «осмотрительность».

рой достигается определенное понимание. Это дескриптивное понимание осуществляется в синтезе различенности и понятия, результатом чего является их идентификация. В этом первичном опыте синтеза или, выражаясь в терминах Хайдеггера, в первичной «структуре λόγος'а», или же, в терминах Гуссерля, в актах «интенции значения» (*Bedeutungsintention*) и «осуществления значения» (*Bedeutungserfüllung*), нет какого-либо истолкования, а значит и герменевтического феномена «*Als*». Этот феномен может появиться только в последующих проявлениях логоса.

Однако, λόγος не «есть σύνθεσις и διαίρεσις одновременно». Акт первичного синтеза использует результат различения, но сам по себе он не является ни различием, ни, тем более, актом различения. Διαίρεσις как различение осуществляется до синтеза и тождества, поэтому λόγος содержит в себе только синтез, а точнее, логос и является самим опытом синтеза. Впрочем, как синтез невозможен без различения, так и различение неизбежно заканчивается идентификацией в опыте синтеза:

> Различение как стихия опыта и одновременно стихия анализа как многоуровневого различения не может существовать без тождества, однако не в качестве исходного пункта, но в качестве результата, ибо в опыте нельзя проводить различия, не завершая их в идентификации предметов. «Переход» от различения к тождеству – это и есть процесс «формирования» смысла и смыслового поля коммуникации (6, 259).

Таким образом, смотря на сознание с точки зрения дескрипции первичных и основных видов его опыта и в виду тождества денотации понятия времени и опыта различения, по отношению сознанию можно применять «дескриптивное» понятие «хронологика». Соответственно, если нарушается баланс между этими видами опыта, возникает феномен неравновесия хроно-логики. В основном дисбаланс возникает, выражаясь в терминах В. И. Молчанова, в силу «агрессивности сознания», «деформирующей» опыт избытком своей синтетической деятельности. В этом случае идентификации вещей и их положений вымещаются интерпретациями, как результатами актов синтеза более высоких порядков. Т. е. логоса второй и более высоких степеней.

Неравновесная или эксцентричная[1] хроно-логика порождает такой же эксцентричный дискурс, если данная конкретная хроно-логика участвует в каком-либо дискурсе вообще. Если в хроно-логике преобладает тенденция к понятийному синтезу, т. е. ее логос, это порождает то, что называется логоцентричным типом дискурса. Противоположная же тенденция трудно представима, поскольку различений и различий много не бывает. Другое дело, если эти различения не приостанавливаются в каких-либо идентификациях, но это скорее уже область патологии, о которой здесь речи не идет. Однако же если логос хроно-логики направлен в своем избыточном проявлении на различения и различия, это проявляется в качестве постструктуралистских и пост-неклассических тенденций дискурса, которые можно назвать хроно-центричными. Здесь уже сам логос сдвигает точку равновесия хроно-логики в «обратную» сторону.

Подобные, но теперь уже конкретные проявления хроно-логики, в качестве источника различных типов философского дискурса, нам, как было заявлено выше, нужно рассмотреть в связи с вопросом о возможной методологии истории философии. В начале нашего рассмотрения, упоминалась интенция приведения к очевидности определенных положений вещей как таковых. Однако «положения вещей» можно рассмотреть и как тематизированное понятие. Поэтому, обращаясь к проблематике этого понятия в истории философии, мы сможем проанализировать и различные типы хроно-логики, тематизировавшие эту проблематику.

Известно, что понятие «*Sachverhalte*» (положения вещей) в континентальной философии было введено в оборот почти одновременно К. Штумпфом, А. Майнонгом[2] и Гуссерлем, и несколько позднее проблематика положений вещей стала центральной у представителей Мюнхенского кружка Т. Липпса. Однако в истории философии известен период тематизации этой проблематики

[1] В данном случае, слово «эксцентричность» может быть сопоставлено с его русским аналогом «рассредоточенность», который, в свою очередь, соотносится по смыслу с употребляемым Хайдеггером понятием «*Zerstreuung*», переводимым как «рассеянность» или «разбросанность».

[2] В значении, аналогичном положению вещей, которое имело его понятие «*Objektiv*».

в Средние века, как правило, в концептуалистском направлении: в понятии «*status*» Петра Абеляра, в «*enuntiabile*» анонимного автора трактата «*Ars Meliduna*», в «*quod est*» Гильберта Порретанского или в «*haecceitas*» Дунса Скотта.

В своей книге «Пустая референция. Теория пропозиции» А. де Либера приводит теорию А. Райнаха о негативном положении вещей как доказательство того, что оно не является «реальным комплексом». И далее продолжает:

> Что же из этого мы находим в эпоху Средневековья? Имеются два великих кандидата на титул средневекового чемпиона по открытию *Sachverhalt*. Первый – это автор *Ars Meliduna*, второй, тот, кто придал *status*'у своей литературы философское благородство: Пьер Абеляр. Обычное сегодня выражение «онтологический статус» является тенью, отбрасываемой средневековыми дискуссиями о *enuntiabile* и *status* (10, 116–117).

Естественно, что в Средние века, авторы, касавшиеся этой проблематики, занимались ею на почве вопроса об универсалиях. Имеется в виду проблематика тех положений вещей, что выражаются высказываниями о присвоении вещам видовых имен («Этот цветок – роза!» Или: «Эта роза – красная!»[1]). Абелярово же понятие «status» означает то, «в» вещи, что позволяет нам присваивать ей общее имя, вместе с другими вещами того же вида. При этом общее в вещи усматривается в контексте различения с вещами другой общности. Например, люди совпадают именно в *том*, в чем они – *люди*, но не в общей сущности, именуемой «человек». Не в «человеке», но в «бытии-человеком»[2]:

> А бытие-человеком, если мы это пристально рассмотрим, не есть ни человек, ни какая-либо другая вещь <…> как, например, Сократ или Платон схожи в бытии-человеком, как лошадь и осел схожи в не-бытии человеком, отчего оба называются «не-человек» <…> хотя ни о какой [их] сущности мы не говорим. Мы называем статусом человека само бытие-человеком, что не есть вещь, но то, что мы

---

[1] При этом именно Абеляр, как это будет видно далее, всегда вводит подобные примеры в более широкий контекст опыта различения «фактичности» жизни.

[2] Ср.: «бытие-человеком» (*esse hominem*) у Абеляра и «бытие-розы-красной» (*Rotsein der Rose*) у Райнаха.

называем общим приложением имени к каждому человеку, благодаря чему они схожи между собой (2, 79).

Еще большую необходимость рассмотрения проблемы универсалий в контексте опыта различений Абеляр приводит в «Диалектике»:

> И пусть душа слушателя не успокоится, пока не умолкнет язык говорящего. Ведь речь (*oratio*), не завершена, пока что-то можно присоединить к ней, а это и приводит к некоему понятию. Как, например, к речи, которая гласит: «Сократ – человек», я могу присоединить «белый», либо «грамматик», а к той, которая гласит: «Сократ бежит», [я могу добавить], «хорошо», либо какое-нибудь другое подходящее к этому слову определение (1, 121).

При этом *status* вещи онтологичен – его существование не зависит от того, что его можно «постигать» (*concipere*) в концепте (*conceptus*[1]). Но status – это не самостоятельная сущность, онтология которой предполагает ее существование отдельно от вещи. В работе «Пути к универсалиям» С. Неретина и А. Огурцов пишут, что «статус» вещи выражает определенный способ отношений, «что впоследствии будет выражено понятием «состояние вещей» или «положение дел», которое будет фиксировать внимание, направленное на вещь, и этот статус, это состояние, применение вещи в этот момент применения также онтологизируется» (7, 300). То же положение онтологического статуса *status*'а подчеркивает Либера:

> Абеляр не дереализует то, что называют универсалиями <...> То, в чем совпадают человеческие индивиды, не есть универсальная вещь, но «статус» – *esse hominem*, «бытие-человеком» (*l'être-home*), которое не более реально чем то, в чем совпадают одушевленные вещи (конь или осел), не являющиеся людьми, т. е. оно «не существует как человек», non esse hominem: это статус, который имеет особую онтологическую модальность. Это не ничто (*un néant, nihil*), но это и не какая-либо вещь (*nulla res*) (11, 54).

Итак, понятие «*status*» у Абеляра означает положения вещей (*Sachverhalt*) относительно видовой предметности вещи, онтологический статус которых полагается в сфере концептуалистского

---

[1] *Conceptus* – форма восприятия статуса вещи в «душе», выражаемая в понятии или в ряде понятий.

решения проблемы универсалий. Что же из этого, как выразился Либера, мы находим в феноменологии начала XX в. у Гуссерля и Райнаха.

Гуссерль приводит определение понятия «*Sachverhalte*» в V логическом исследовании:

> Объективную [сторону] подразумевающего в суждении акта (*urteilendes Vermeinen*) мы называем обсуждаемым положением дел; мы отличаем его в рефлексии от самого акта суждения (*Urteilen*) <…> точно так же, как при восприятии, мы отделяем воспринятый предмет от восприятия как акта» (3, 416).

До этого же, в §2 Введения к ЛИ-II, Гуссерль различает предметы и положения дел, и пишет, «что их "в-себе-бытие" должно обнаруживать себя как идентифицируемое единство в многообразиях действительных или возможных актов мышления, соответственно, значений» (3, 19). И эта интенция – обнаруживать единство положений вещей как видовой предметности в актах восприятия многих единичных вещей, или значение, как идеальное единство – подвергается дескрипции на всем протяжении ЛИ-II. Однако «когда Гуссерль определяет, причем неоднократно, значение как идеальное единство, он не указывает, единством чего является значение» (6, 259). И сам Гуссерль прямо об этом заявляет:

> То, что мы настаиваем на строгой тождественности значения и отличаем его от постоянного характерного психического свойства акта придания значения, происходит не из субъективного пристрастия к тонким различениям, но из твердого убеждения, что только таким образом можно воздать должное фундаментальному для понимания логики положению вещей (3, 99).

Далее Гуссерль обосновывает тождественность значения тем, что это не гипотеза, а данная в очевидности истина. Т. е. тождество, переживаемое в опыте очевидности. И в этом сказывается основное противоречие в тексте ЛИ-II:

> Терминологически Гуссерль выдвигает на первый план синтез как «изначальную форму сознания», однако тождество оказывается и предпосылкой синтеза. Столкновение и противоречие реальной дескриптивной работы и декларируемой методологии в феноменологии Гуссерля (6, 18–19).

При этом, в «реальной дескриптивной работе» у Гуссерля, так же, как у Абеляра, видовая предметность, различаемая в положениях вещей, не гипостазируется в качестве сущности, но обнаруживается на границе различенностей. В отличие от «положений вещей» у Райнаха, которым он придает априорный онтологический статус:

> Положения дел наличествуют независимо от того, какое сознание их постигает, и постигает ли вообще их какое-нибудь сознание. Априори само по себе и в себе не имеет ничего общего с мышлением и познанием (8, 343).

Райнах, как и Гуссерль, утверждает онтологический статус «наличия» положений вещей. Однако у Гуссерля, как и у Абеляра, этот статус, по выражению Неретиной «онтологизируется в момент его применения». И здесь можно говорить о концептуалистском характере онтологического статуса положений вещей у Гуссерля периода ЛИ-II. В то время как у Райнаха этот онтологический статус имеет абсолютно априоный характер, что больше сближает его если не с «чистым» реализмом, то хотя бы с тем, что называется «умеренным». Впрочем, как пишет Г. Шпигельберг, именно к гуссерлеву высказыванию о Пфендере и мюнхенских феноменологах, как о «погрязших в онтологизме» и «реализме» восходит термин «реалистическая феноменология».

В итоге можно сделать вывод о хроно-логике положений вещей в рассмотренных нами двух периодах истории философии. Если хроно-логика положений вещей у Гуссерля и Абеляра имеет вполне сбалансированный характер, что приводит их обоих к концептуалистскому решению онтологического статуса положений вещей, то у Райнаха и других мюнхенских феноменологов равновесие хроно-логики смещено, в силу преобладания понятийного синтеза, что приводит их к реалистскому решению вопроса о положениях вещей. Или же можно говорить о концептуалистской и реалистской хроно-логике положений вещей в том и другом случае соответственно.

Литература

1. *Абеляр Петр.* Диалектика // *Петр Абеляр.* Теологические трактаты. М., 1995.

2. *Абеляр Петр*. Логика «для начинающих» // *Петр Абеляр*. Теологические трактаты. М., 1995.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания // *Э. Гуссерль*. Собрание сочинений. Т. III. М., 2001.
4. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.
5. *Куренной В.* «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: «ЕГУ», 2001.
6. *Молчанов В.И.* Различений и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.
7. *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. СПб., 2006.
8. *Райнах А.* О феноменологии // *А. Райнах*. Собрание сочинений. М., 2001.
9. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
10. *Libera A. de*. La référence vide. Théories de la proposition. Paris: Press Universitaires de Frence, 2002.
11. *Libera A. de*. Le Moyen Âge // Histoire de la philosophie française. Paris: Gallimard, 2000.

Проблема трансцендентального языка: Э. Финк и Э. Гуссерль

Шестова Е. А.

Аннотация. *Проблема трансцендентального языка стала одним из пунктов расхождения между Финком и Гуссерлем во время их совместной работы над текстом VI Картезианской медитации. В статье рассматриваются финкова концепция языка в контексте развиваемого им феноменологического учения о методе – Финк обосновывает невозможность совершенно адекватного описания феноменологической деятельности. Реконструируется возражение Гуссерля. В заключение статьи речь идет о том, как изменившийся взгляд на роль языка сказывается на понимании Финком феноменологической деятельности.*

Э. Гуссерль определяет феноменологию как «дескриптивную науку», и вопрос о том, как именно осуществляется дескрипция, не позволяет обойти вниманием проблему языка. Исследуя в первом своем крупном сочинении, в «Логических исследованиях», вопрос связи языка и мышления, Гуссерль стремится к подчинению языка идее чистой логики и чистой науки (и эта концепция в

дальнейшем его творчестве не претерпела существенных изменений). Однако уже непосредственные ученики Гуссерля (Э. Финк и М. Хайдеггер) видят проблему иначе: они исходят из того, что существующий язык уже так или иначе определяет мышление и познание, в том числе и философское.

Размышления о языке феноменологии приводят Финка к постановке проблемы трансцендентального языка. Для нас рассмотрение этого вопроса интересно по нескольким причинам: во-первых, поскольку он возникает в рамках развития гуссерлевых идей, в перспективе тех же целей и задач выражения. Во-вторых, мы имеем возможность не просто исследовать точку зрения Финка, но и рассмотреть столкновение позиций Финка и Гуссерля по вопросу о языке феноменологии.

«VI Картезианская медитация» создавалась Финком в тесном соработничестве с учителем и должна была быть опубликована под именем Гуссерля – вместе с тем вопрос о языке (глава 10, «Феноменологическая деятельность как предикация») становится одним из моментов их расхождения. Как отмечает Финк в предисловии к докторской диссертации (3, 183), Гуссерль считал проблему трансцендентального языка преувеличенной, и потому комментарии его носят не просто уточняющий, но и критический, а то и полемический характер. Еще и потому набросок «VI Медитации», выполненный Финком, оказывается так важен – он провоцирует Гуссерля еще раз высказать и уточнить свою позицию по проблеме языка.

Связь языка и редукции. Постановка проблемы трансцендентального языка

Прежде всего, следует обрисовать, отчего и как рассмотрение языка феноменологии превращается в проблему трансцендентального языка, что именно в феноменологическом способе исследования заставляет, по меньшей мере, усомниться в пригодности привычного способа выражения. И главным проблематизирующим моментом для Финка является действие редукции и перемена естественной установки на феноменологическую.

Существенным для нашей темы становится выделение Гуссерлем в позднейших сочинениях двух модусов сознания – естественного, который функционирует в обыденной установке, и

трансцендентального эго, которое конституирует мир. И поскольку язык не входит в действие конституирования мира, но осуществляет исключительно выражение уже понятого, то можно сказать, что носителем его является как раз трансцендентальный субъект[1].

Финк, однако, в «VI Картезианской Медитации» строит «трансцендентальное учение о методе», феноменология обращается на свое собственное осуществление. В связи с этим он выделяет внутри феноменологической установки два принципиально разных направления: одно (которое именуется Финком *Verweltlichung*, «обмирщение») – на трансцендирование себя в направлении мира и конституирование его; другое (*Ent-weltlichung*, «размирщение») – невовлеченное в конституирующую жизнь, это деятельность «невовлеченного феноменологического наблюдателя», чей интерес направлен на жизнь конституирующего эго. Отдельно выделяя в действии редукции момент *epoche*, Финк говорит, что именно посредством *epoche* создается гетерогенность в бытии трансцендентальной жизни, появляется расщепление, которое приводит к «дуализму трансцендентальной жизни» (3, 22). Соответственно, помимо естественного Я и конституирующего Я, Финк вводит третье Я, осуществляющее феноменологическую деятельность (*das phaenomenologiesierende Ich*), которое совершает редукцию, исследует деятельность конституирующего Я и ставит вопрос о бытии, и которое не подвержено опасности «втягивания» в естественную установку, т. к. не направлено на мир. Акты внешнего и внутреннего опыта являются всегда опытом сущего; но формирование этого опыта, процесс конституирования не является сущим (или, по крайней мере, является сущим в принципиально ином смысле), и потому обнаруживается не как сущее (мы не можем, считает Финк, говорить о «конституировании конституирования») и не с позиции сущего, а с позиции, бытийный статус которой Финк обозначает как «меонический» (3, 22). Для него важно подчеркнуть, что «мир» и «сознание» – это разные

---

[1] Сущность языка для Гуссерля изначально отделена от ситуации нахождения внутри мира, недаром единицей смысла для него служит суждение, не так часто встречающееся в чистом виде в естественной речи.

способы бытия. И расщепление[1] внутри феноменологической установки между «конституирующим Я» и «Я, осуществляющим феноменологическую деятельность», должно очертить сферу, наименее «затронутую» естественной установкой, в которой и осуществляется феноменологическая деятельность.

При этом язык для Финка принадлежит именно конституирующему Я и входит в способ конституирования мира (предикация, как «свойственный [конституирующему Я] способ конституирования», происходит в среде языка). С высказываниями о сущем принципиальных проблем не возникает, но сложившийся в ориентации на сущее характер языка создает трудности, когда приходится говорить о трансцендентальной жизни. Проблема феноменологического языка оказывается тесно связана с вопросом о бытии. Описание феноменологической деятельности, о которой идет речь в «VI Медитации», должно быть чем-то иным, нежели результатом конституирования: иначе ставится под угрозу различие между миром и трансцендентальной жизнью. Попытка описания онтифицирует сознание, говорит Финк, и называет это «несобственным» или «вторичным» обмирщением[2].

Именно поэтому Финк говорит о «**проблеме** трансцендентального языка», неоднократно отрицая не просто существование такового, но даже саму возможность адекватного описания трансцендентальной жизни.

И здесь мы попадаем в тупик. С одной стороны (и тут Финк согласен с Гуссерлем), результаты теоретического исследования могут и должны быть сохранены только в высказывании, и если мы хотим создать феноменологическое «учение о методе», нам

---

[1] Финк все же неоднократно подчеркивает, что это не просто разделеннность, но «противоположность в пребывании самоидентичным», раздвоенность внутри единой трансцендентальной жизни (3, 25).

[2] Первичное обмирщение, согласно Финку, – это процесс конституирования сущего, когда трансцендентальное эго пребывает в естественной установке и имеет дело с миром как миром сущего. Вторичное же обмирщение – это рассмотрение феноменологической деятельности как сущего; это не полный переход в естественную установку, но некоторое смешение, не позволяющее сохранить чистоту трансцендентальной установки – и в то же время, по ряду причин, неизбежное.

необходимо описать феноменологическую деятельность. С другой стороны, описание ее посредством естественного языка всегда будет неадекватным. С третьей стороны – и это существенно – язык изначально, считает Финк, историчен и имеет интерсубъективное происхождение, и лишь потом «присваивается» каждым человеком[1]; соответственно, исследователь, желающий быть понятым, вынужден работать с языком, «перенятым» из естественной установки. Другого языка у него просто нет.

Из этих противоречий исходят и Финк, и Гуссерль, рассуждая о специфически феноменологическом языке, однако они предлагают различающиеся варианты того, как именно естественный язык приспосабливается для нужд феноменологии и в какой мере возможно неопредмечивающее описание трансцендентальной жизни, сохраняющее ее особенный характер.

Финк: «перенятие» и трансцендентальная аналогия

Для Финка ключевым термином здесь становится «перенятие» (*Übernahme*): он исходит из того, что естественный язык, формирующийся в естественной установке, сохраняется и после редукции, оставаясь принадлежностью конституирующего Я; а затем уже перенимается феноменологическим наблюдателем. В этом перенятии слово «не претерпевает никакого «преобразования» (*Verwandlung*) своей внешней словесной формы» (3, 96) – изменяется, как пишет Финк, способ обозначения (*Weise ihres Bedeutens*). Естественный язык не может выразить трансцендентальный смысл, поскольку в нем попросту нет слов с соответствующим значением. Речь не может идти и всего лишь о создании новой системы терминов: для их разъяснения все равно потребовался бы естественный язык, «идея трансцендентального языка, который не нуждался бы в посредничестве языка естественного, сама по себе бессмысленна» (3, 107).

Слово естественного языка может только указать на трансцендентальный смысл. Основание возможности такого указания Финк видит в «живом аналогизирующем сродстве» (3, 97), которое существует между словом естественного языка с его отнесен-

---

[1] Финк говорит о «примате интерсубъективного конституирования перед эгологическим последующим конституированием» (3, 95).

ным к сущему значением и трансцендентальным, до-бытийным значением. Такая характеристика указывает на две существенные особенности описания феноменологической деятельности.

Во-первых, указанное сродство «живое» или, как пишет Финк дальше, «динамическое». Этим оно принципиально отличается от статичного соотношения, существующего между внешней стороной и значением естественного слова[1]. Динамичность эта состоит в том, что изменение способа обозначения состоит не просто в устранении эквивокативности, в отбрасывании, скажем, естественного смысла слова. Слово естественного языка, указывает на трансцендентальный смысл, при этом угрожая уничтожить его новизну; но и смысл этот «протестует <…> против схватывания в выражении; <…> постоянно восстает против принуждения, которое осуществляется в схватывании посредством естественных слов и выражений» (3, 98). Начинается, как говорит Финк, «встречное движение» – описание феноменологической деятельности не может быть приведено к понятиям, терминологически зафиксировано, и потому слово и смысл приспосабливаются друг к другу – никогда не достигая полной адекватности, но только более или менее удачное приближаясь к ней[2].

Во-вторых, даже если невозможно полностью адекватное выражение трансцендентальной жизни, это не означает, что выражение невозможно вообще – более того, оно необходимо и оно существует. Описание возможно, но только как косвенное, фигу-

---

[1] С пониманием Финка этого соотношения как статичного мы не можем согласиться – по всей видимости, оно берет начало в идущем от Гуссерля требовании «научности и однозначности» выражения, а значит, по большому счету, так можно охарактеризовать только научный язык. Финк же говорит здесь о языке вообще.

[2] Становится ясным, что, по мысли Финка, одно из отличий «учения о методе» от «учения о началах» – это выявляющаяся первичность допредикативного схватывания в познании трансцендентальной жизни: в противном случае вопрос об адекватности (а точнее, о невозможности ее) не стоял бы так остро. Направленное на феноменологическую деятельность схватывание отличается от обычного конституирования в частности тем, что оно происходит без участия языка – или, по крайней мере, должно происходить таким образом, оставляя языку функцию выражения опыта.

ральное. Новый способ обозначения основан на аналогии – Финк называет ее «трансцендентальной аналогией», подчеркивая отличие от той аналогии, которую мы можем встретить в естественной речи. Аналогия в естественной речи основана на сходстве двух предметов мира – и именно их общий бытийный статус, прежде всего, позволяет нам сравнивать их. Трансцендентальная аналогия – это аналогия между феноменами из сферы сущего и из сферы трансцендентальной жизни, – при этом Финк подчеркивает различие в бытийном статусе, которое делает сопоставление сомнительным. Поэтому, строго говоря, и сам термин «аналогия» здесь неточен: трансцендентальная аналогия – это «аналогия аналогии в естественной речи» (3, 100).

Нам представляется, что настойчивые заявления о полной невозможности сопоставления носят не столько положительный, сколько ограничительный характер и призваны указать на, во-первых, особый характер этого сравнения и, во-вторых, на необходимость удерживать онтологическое различие между двумя сферами.

Гуссерль: «преобразование» и интенциональная модификация

Гуссерль, в отличие от Финка, склонен признать проблему трансцендентального языка «действительно разрешимой». И начинает он именно с критики финкова понятия «перенимания», а равно и с критики представлений о «принадлежности» языка. Если Финк, напомним, считает язык порождением естественной установки, которое, тем не менее, сохраняется после редукции в неизмененной форме, то Гуссерль утверждает, что в действии редукции естественное Я редуцируется к трансцендентальному эго, а язык преобразуется в «выражение трансцендентального Я», и более того, сводится к его первоначальной эгологической сфере (3, 100, Anm. 291).

Гуссерль апеллирует к наблюдению (3,105, Anm. 334; 1, 201 сл.): после совершения редукции, описывая феноменологическую деятельность, феноменолог не утрачивает способности говорить – но толкует это наблюдение иначе, нежели Финк. Язык трансцендентальной феноменологии – это интенциональная модификация естественного языка (3, 97, Anm. 305, 308.). Гуссерль

считает возможным «создать новый язык на основании поначалу наивного языка, преобразуемого феноменологически» (3, 104, Anm. 332).

Изначально естественный язык «наивен» так же, как наивна естественная установка; и как редукция открывает нам вместо мира предметов мир феноменов и коррелятивную сферу интенциональных переживаний, так же и «со-редуцированный» язык открывается как трансцендентальная способность выражения. «Заключенный в скобки» язык являет свою сущность как конституированного, мы больше не может говорить о его «независимости», как не можем говорить о существующем независимо от нас предметном мире. «Преобразование» языка, считает Гуссерль, происходит вместе с редукцией, имплицитно, неосознанно – и поэтому задача феноменолога состоит главным образом в осознании и удержании этого преобразования, соответственно в сохранении чистоты феноменологической установки.

Связь нового языка с прежним состоит не в сродстве смыслов, как пишет об этом Финк, а в корреляции двух перспектив рассмотрения (естественной и феноменологической установки). Трансцендентальный смысл соотнесен со своим предметом не посредством естественного смысла, способ придания значения не меняется: просто помимо естественного смысла слова теперь наделяются еще и трансцендентальным, они становятся, как говорит Гуссерль, «индексами». По сути, это то же избавление от эквивокации, которое обсуждалось еще в «Логических исследованиях», только на новом уровне: вопрос, как пишет Гуссерль, «разделения и создания терминологии, которая будет отличающим образом именовать различные “модификации”» (3, 105, Anm. 334).

Предмет мира в редукции выявляется как единое обозначение множества объединенных перспектив, а естественное выражение – как индекс для трансцендентального описания. Но эта возникающая двойственность не неустранима, если нас интересует адекватное выражение – и так же, как мы разделяем предмет мира и феномен, так же мы должны различать естественный и трансцендентальный смысл слова. Тут напрашивается аналогия с геометрией или физикой, где каким-либо образом соотнесенные

точки или величины могут быть обозначены как A и A' или A_1 и A_2 – и подталкивает нас к этому сравнению сам Гуссерль, выбирая математический термин «индекс» (*Index*).

Язык и «обмирщение»

В нашем рассуждении о концепции Финка мы упомянули уже его идею «обмирщения» феноменологии – действия, которое, по сути, противоположно редукции, и которое непосредственно связано с предикацией, а следовательно, и с употреблением языка. И как мы говорили о «встречном движении» языка и трансцендентального смысла, так же, расширяя, мы можем говорить и о встречном движении редукции и вторичного обмирщения[1].

В статье «Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля» Финк развивает тему подвижности феноменологических понятий (*fliessende Begrifflichkeit*) Принципиальная, как считает Финк, неадекватность естественного языка и трансцендентального смысла как раз является причиной того, что всякая однозначность оказывается обманчивой, она вводит нас в заблуждение своей якобы полной ясностью. И соответственно, «строгость» философских понятий состоит в недопущении такой подмены, и вместе с тем в нахождении максимально точной аналогии. Полная проясненность и обособленность от естественных смыслов недостижима – и соответственно, невозможно удержание чистоты феноменологической установки, невозможна полная редукция. Трансцендентальная аналогия требует удерживать одновременно две установки, трансцендентальную и естественную. Мало того, именно она отчасти преодолевает онтологический разрыв, преодолевает, сохраняя его, выявляет трансцендентальную основу естественной установки, которая обнаруживается как «бытие-вне-себя» трансцендентальной субъективности.

Эта динамичность и «сродство» трансцендентальных и естественных понятий играют и еще одну очень важную роль – делают возможным разговор о феноменологии с не-феноменологами. В «Оперативных понятиях феноменологии Гуссерля» Финк под-

---

[1] Поскольку оно, как говорит Финк и как подчеркивает у него С. Люфт, совершается активно и продуктивно, в отличие от пассивного (и даже «допассивного») первичного.

черкивает, что «мыслительные средства, которые используются Гуссерлем, для того чтобы разрушить захваченность миром в естественной жизни <…>, он заимствует как раз из сферы, которую он хочет прорвать» (2, 375) – и в пример приводит такие понятия как «конституирование» и «исполнение»[1] (*Leistung*) – указывая на их происхождение из обыденной речи.

И потому, с одной стороны, простое прочтение феноменологических текстов не даст понимания феноменологической деятельности: сперва необходимо действие редукции и обращение к сфере сознания, иначе читатель увидит не феноменологическую дескрипцию, но «странные предложения естественного языка» (3, 101). Но, с другой стороны, только из чтения / слушания мы вообще можем узнать о феноменологии. А значит, мы вынуждены допустить возможность понимания со стороны не-феноменологов, и происходит это именно благодаря укорененности трансцендентального языка в естественном.

Ги ван Керкхофен подчеркивает особый, «экзистенциальный смысл трансцендентально-феноменологической редукции по ту сторону апперцептивного смысла, на который первоначально был нацелен Гуссерль» (4, 399) – феноменологическая деятельность для Финка имеет особую значимость, которая лежит не только в гносеологической, но и в этической плоскости. И именно потому для него так важен вопрос о возможности выражения феноменологического опыта. Феноменолог существует не как единственный трансцендентальный субъект, но, прежде всего, в естественной установке и в совместном бытии с другими людьми. Не только интерсубъективно конституированный язык оказывает влияние на трансцендентальный смысл, но и существование в естественной установке среди других людей побуждает философа к высказыванию. И потому естественную установку Финк называет

> не только тем-откуда, но и тем-для-чего философствования. В ней каждый отдельный философ принимает на себя задачу: пройти до конца путь чистого познания, для себя самого и для других, с которыми он находится в естественной жизненной общности (3, 109).

---

[1] В переводе А. А. Шиян «производимая / произведенная работа».

Ответственность феноменолога перед другими людьми заключается не только в отыскании философских истин, но и в указании другим на этот способ познания, в открытии взаимообоснования и взаимопрояснения феноменологической и естественной установки. Эту «трансцендентальную ответственность» С. Люфт уподобляет той, которая заставляет платоновского героя мифа о пещере, увидев идею Блага, вновь вернуться к своим союзникам.

Литература

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. *А.В. Михайлова*. М., 1999.
2. *Финк О.* Оперативные понятия феноменологии Гуссерля / Пер. в нем. *А. А. Шиян* // Ежегодник по феноменологической философии РГГУ (I). М., 2008.
3. *Fink E.* VI. Cartesianische Meditation // Husserliana-Dokumente Bd. II/I. / Hrsg. von *H. Ebeling*, *J. Holl*, *G. van Kerckhoven*. Dordrecht, Boston, London, 1988.
4. *Kerckhoven G. van*. Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Kartesianische Meditation und ihr "Einsatz". Wuerzburg, 2003.
5. *Luft S.* Phaenomenologie der Phaenomenologie. Dordrecht, 2003.

Восприятие в контексте логических исследований «раннего» и «позднего» Гуссерля[1]

Шиян А.А.

Аннотация. *В статье на материале работ Гуссерля «Логические исследования» и «Опыт и суждение» рассматривается взаимообусловленность гуссерлевского описания опыта восприятия и его понимания природы суждений. Вскрываются некоторые не тематизированные предпосылки гуссерлевских исследований раннего и позднего периодов. Рассматривается гуссерлевская классификации «суждений» на допредикативные, лежащие в основе восприятия, и предикативные, лежащие в основе речевого, рассудочного, логического.*

---

[1] Работа выполнена при поддержке Немецкой службы академических обменов (*DAAD*).

Гуссерль рассматривал восприятие как основной модус сознания, и именно на примере на исследовании восприятия он оттачивал и развивал феноменологический метод. К специфике творчества Гуссерля относится то, что его обращение к восприятию нередко исходило из проблем обоснования логики. Это относится и к периоду выхода «Логических исследований», и к позднему периоду его творчества, к тому времени, когда он работал над «Опытом и суждением».

В «Опыте и суждении» Гуссерль утверждает, что в центре логики стоит учение о предикативном суждении[1]. И если обращать внимание не только на форму суждения, но также и на его содержание, то необходимо признать, что каждое суждение имеет свой предмет, о котором оно нечто высказывает. Гуссерль замечает, что предметы должны быть нам предд*а*нны таким образом, чтобы мы могли вынести о них очевидное суждение (2, 11). То есть предметы должны быть нам предд*а*нны с очевидностью. Далее Гуссерль делает интересное замечание, что очевидность в широком смысле и есть опыт данности предметов, к которому принадлежит, прежде всего, восприятие. Тот факт, что предикативное суждение изначально относится к опыту предд*а*нности предметов, для Гуссерля означает, что мы должны направить свое внимание на изучение опыта этой предд*а*нности, то есть опыта восприятия.

Прежде, чем ответить на вопрос, как конкретно соотносятся восприятие и предикативное суждение, необходимо прояснить, что понимает Гуссерль под суждением. Смысл этого понятия Гуссерлем постоянно уточнялся и в поздний период получил новую конкретизацию. Это принципиальный для Гуссерля вопрос, поскольку речь идет о понимании сознания и классификации его переживаний. Следуя Брентано, Гуссерль полагает интенциональность основным признаком сознания (психических феноменов, на языке Брентано), однако отказывает однозначно принимать брентановскую классификацию переживаний сознания на представления, суждения и эмоции. В «Логических исследованиях» Гуссерль критикует тезис Брентано о том, что «каждое ин-

[1] В современной русскоязычной логической терминологии – атрибутивное или категорическое суждение.

тенциональное переживание или само есть (простое) представление, или имеет представление в качестве основы» (1, 417), главным образом, за непроясненность понятия представления. В результате долгих критических размышлений (1, §§ 41–43) Гуссерль приходит к необходимости заменить этот тезис на положение, согласно которому, каждое интенциональное переживание или само является объективирующим актом или основано на нем. Переживание сознания принадлежит к классу объективирующих актов в том случае, если оно может, сохраняя ту же материю, иметь противоположный характер бытийного полагания.

В «Опыте и суждении» тема объективирующих актов получает дальнейшее развитие. Гуссерль теперь утверждает, что любой объективирующий акт есть акт суждения (2, 63). Отличительным признаком суждения выступает уже не **категориальная** структура акта созерцания, а наличие сознательной активности. Активность, конечно, может быть различной, и в соответствии с ее типом Гуссерль различает предикативные и непредикативные суждения. Первые – это суждения в обычном смысле, например, типа «*S* есть *P*», ко вторым относятся восприятия вещей. В случае восприятия речь идет об активности низшего типа – внимании. «Уже при каждом допредикативном повороте к сущему нужно говорить о суждении в широком смысле», – пишет Гуссерль (2, 63).

Расширение понятия суждения в «Опыте и суждении» путем включения в него объективирующих актов подчеркивает, что сознанию присуща активность в разной степени. Весьма существенное различие, которое Гуссерль проводит внутри этого расширенного класса суждений. Речь идет о различении допредикативного опыта и предикативного познания. Это различие Д. Ломар назвал основным различием «Опыта и суждения» (3, 252). К допредикативному опыту относится восприятие вещей, или чувственное восприятие, как его иногда называет Гуссерль. Под предикативным опытом познания понимается, прежде всего, логически артикулированное суждение. Обратим внимание на то, что исследования сознания в «Логических исследованиях» являются, по сути, исследованиями познающего сознания, на что указывает в первую очередь подзаголовок II тома этой работы «Ис-

следования по феноменологии и теории познания». Введенные Гуссерлем в V исследовании объективирующие акты не исследуются, но лишь являются трамплином для рассмотрения теоретико-познавательной проблематики в VI Исследовании: для введения феноменологически обоснованных понятий истины и лжи и для анализа категориальных синтезов.

Остановимся подробнее на различии предикативных и непредикативных суждений. Гуссерль подчеркивает, что субъективным смыслом допредикативного опыта является «обыденное обладание», «обыденное знание», «обыденное умение» (2, 137). Осознанное стремление к достижению истинности, к предикации, к экспликации – характеристики познавательного интереса. Именно выраженность нашего знания в языке дает возможность вернуться к нему в любой момент. Это свойство предикативного познания Гуссерль называет «наличным обладанием» (*verfügbarer Besitz*) и отличает его от «обыденного обладания» (*habituelle Besitz*), которое приобретается в результате чувственного восприятия, и к которому мы не можем обратиться в любой момент по нашему желанию. Одно из важнейших отличий касается предметности сознания: в ходе восприятия конституируются чувственные вещи окружающего мира, а в предикативных суждениях – особого рода предметности рассудка: связки, общие понятия и т. д.

Допредикативный опыт восприятия, однако, сам не присутствует в нашей жизни в явном виде. В обыденной жизни мы редко смотрим просто так, «из интереса» на предметы. Но это не означает, что опыт простого восприятия является теоретическим конструктом, он, скорее, является базовым опытом, так как присутствует в любом другом виде опыта. Но, чтобы его выделить, нужно абстрагироваться от всех других типов опыта (практического, этического, теоретического) и от всех повседневных контекстов, или, выражаясь феноменологически, совершить редукцию.

Именно на этом допредикативном опыте восприятия и базируются предикативные суждения. Рассмотрим общую схему образования категориальных суждений на примере суждения «Стол – зеленый» (*a* есть *B*). Сначала мы воспринимаем стол, потом об-

ращаем внимание на его особенности – цвете, затем совершаем так называемые синтезы совпадения, т. е. накладываем зеленый цвет на целостное восприятия стола. Эти синтезы совпадения могут так и остаться допредикативными, а возможен вариант, когда над ними надстраивается особый акт – категориальное созерцание, в результате которого и образуется суждение «Стол – зеленый». Однако однозначный ответ на вопрос, как происходит категориальное созерцание, нельзя найти в текстах Гуссерля. В разные периоды своего творчества он склонялся к различному пониманию механизма основания категориального опыта в опыте восприятия. Этот вопрос тесно связан с общими принципами понимания функционирования сознания и онтологическими предпосылками. В «VI Логическом исследовании» Гуссерль скорее склонялся к тому, что категориальное суждение – это рефлексивный акт, который «всматривается» в то, что уже дано в чувственных синтезах простого восприятия. Это означает, что категориальная идеальная предметность существует независимо от нашего сознания и дается нам уже в простом восприятии, просто мы этого не замечаем. Но проявляется она только в актах предикативного суждения, причем этот своеобразный рефлективный акт протекает неосознанно, не тематически.

В отличие от этого, в «Опыте и суждении» Гуссерль утверждает, что предметность категориального суждения (которую здесь он называется предметностью рассудка) принципиально отличается от предметности восприятия. То, о чем говорится в суждении – это положение дел, которое производится сознанием. В творческой спонтанности производится новый тип предметности. Это – ключевой момент для понимания гуссерлевского отношения к логическому в поздний период: в отличие от вещей, положения дел не существуют в окружающем мире, они продукт деятельности сознания. Именно поэтому Гуссерль говорит о действии познания, хотя это действие и отличается от практического действия (2, 235). В рецептивности (то есть в чувственном восприятии) взгляд может оценить только больше / меньше, при этом речь не идет ни о каком положении дел. Интересно заметить, что сам Гуссерль не подает тезис о деятельной природе предметности рассудка как новое слово в феноменологии, кардинально ее меняющее. Скорее наоборот,

нально ее меняющее. Скорее наоборот, Гуссерль пытается вписать этот тезис в общий контекст предыдущих рассуждений. Так, он использует и для восприятия вещей, и для продуцирования предметностей рассудка один и тот же термин «конституирование». Здесь еще нет ничего неожиданного, термин конституирование может относиться к любому акту сознания. Гораздо неожиданней другое: Гуссерль иногда говорит о «производстве» предметов восприятия и о «преданности» предметностей рассудка. Так, он пишет о предметности рассудка: «Она не предконституируется в чистой пассивности, но предконституируется <...> в предикативной спонтанности. Способом ее изначальной предданности является ее производство в предикативном действии Я, как в спонтанной деятельности» (2, 300). А в сравнительном рассмотрении восприятия он переходит на язык, которым ранее описывал производство логической предметности: «то, что Я в своем действии производит, есть лишь представление о предмете, но не сам предмет» (2, 301). Таким образом, Гуссерль совмещает, казалось бы, несовместимые вещи, когда пытается показать, что акты предикативных и непредикативных суждений суть конкретизация общих свойств сознания – обладать предданностью, иметь, «производить» предметность (в широком смысле).

Еще на одну особенность предметностей рассудка Гуссерль указывает посредством различения нескольких пониманий времени. В отношении вещей окружающего мира мы можем говорить об объективном времени, в котором они воспринимаются нами в естественной установке. Время, в котором происходит конституирование вещей в сознании, получает название внутреннего сознания времени. Не останавливаясь на особенностях временного конституирования, отметим, что закономерности внутреннего сознания времени не имеют никакого отношения к предметностям рассудка, они в нем не конституируются. Но они не существуют и в объективном времени, так как следование событий и вещей в объективном времени делало бы их (наряду с пространственными следованиями) индивидуальными вещами или событиями, а предикативные суждения лишены всего индивидуального, они существуют всегда и для всех, в любом времени и в любом месте. Их временную форму Гуссерль обозначает как

«всевременность». Обратим внимание, что всевременность – это не то же самое, что истинность на все времена: суждение «Этот стол – желтый» после того, как стол перекрасили, может стать ложным, но оно все равно останется всевременным.

Остановимся на этом подробней. Речь идет о том, что предметность рассудка, по Гуссерлю, это особый род идеальной предметности, наряду, например, с моральными и эстетическими ценностями. Однако эта идеальная предметность не имеет ничего общему с «миром платоновских идей». Хотя упрек в платонизме Гуссерль неоднократно получал после выхода I тома «Логических исследований», в котором он написал, что логические законы существуют, независимо от того, кто их воспринимает: люди, звери или боги. Кроме того, анализируя, как Гуссерль говорит о видовой предметности, можно заключить, что идеальная предметность существует независимо от сознания, так же как и предметы материального мира. Так, он пишет, что и те, и другие предметы «с ясностью выступают для нас в сознании», говорит об актах, в которых «мы полагаем видовое» (1, 101) и т. д. «Опыт и суждение» позволяет уточнить статус существования логических законов, а если быть точнее, то статус их не-существования, поскольку для Гуссерля изначально существует только мир вещей и сознание. В отличие от них, логические законы являются продуктом деятельности сознания. Мы имеем дело с одними и теми же логическими законами не потому, что мы их каждый раз заново усматриваем их в сущностном созерцании, а потому, что наш разум с особенностями его восприятия устроен так, что с неизбежностью приводит к этим законам. Тогда безвременность логического переходит во всевременность. Эта мысль, высказанная Елизабет Штрёкер в «Трансцендентальной феноменологии Гуссерля» (5, 184), на наш взгляд, безусловно, вытекает из текста «Опыта и суждения».

Эта картина мира окончательно проясняется Гуссерлем (благодаря многим усилиям, в том числе и терминологическим) только в поздний период. Но она, хоть и является несколько неожиданной[1], может считаться конкретизацией ранней позиции Гус-

---

[1] То, что сознание у Гуссерля само производит предметность, пусть даже и категориальную, конечно, противоречит основе феноменологиче-

серля, выраженной им в «Логических исследованиях». Да, логические законы существуют объективно, но особым образом. Но более странным кажется другое: тот факт, что предметность рассудка продуцируется в особых актах категориального созерцания **бессознательно**, то есть незаметно для нас, невозможно обосновать, ссылаясь на опыт. В это можно либо верить, либо нет. Например, так же легко можно принять, что логические законы существуют в виде вечных идей, и мы можем их интеллектуально созерцать. А это означает, что тезис о производстве категориальной предметности является предпосылкой Гуссерля, которая им не маркируется в качестве предпосылки. Это противоречит принципу феноменологии: конечно, редукция не может позволить нам избавиться от всех предпосылок, но мы должны хотя бы их называть. Кроме того, в этом вопросе хотелось бы дополнить Гуссерля в следующем. Не вдаваясь в рассуждения о происхождении логических суждений, интересно было бы выявить условия и предпосылки, при которых они могут существовать и функционировать. И эта задача представляется вполне феноменологической.

Мы не можем оценить гуссерлевские размышления о производстве категориальной предметности с точки зрения их соответствия опыту – одному из основных принципов феноменологии, но у нас есть реальный опыт восприятия вещей окружающего мира, поэтому его дескрипция в «Опыте и суждении» представляет особый интерес. Гуссерль стремиться к беспредпосылочному исследованию опыта сознания, которое может быть осуществлено только после сознательного отказа от всех предпосылок, то есть после осуществления редукции. Конечно, феноменология – это не позитивизм, и не о каком «чистом», свободном от предпосылок опыте речь не идет. Но смысл редукции состоит в том, чтобы те предпосылки, которые не могут быть отброшены, были названы. С этим солидарен Гуссерль и многие его последователи (Финк, Шпет, Штрёкер и т. д.). Однако, как замечает Финк в сво-

---

ского подхода: иметь дело с данность мира, исследовать то, что есть. Возможно, именно это является причиной, по которой некоторые современные исследователи, говоря об идеальной предметности у Гуссерля, предпочитают оставаться в рамках неопределенности в отношении статуса существования идеальных объектов.

ей знаменитой статье «Оперативные понятия феноменологии Гуссерля», ни одни мыслитель не может сам назвать все свои предпосылки, это дело его исследователей и последователей. Далее мы попытаемся выявить предпосылки Гуссерля при описании опыта восприятия в «Опыте и суждении». При чтении этой работы складывается впечатление, что Гуссерль сам иногда забывал о невозможности редукции всех предпосылок и был убежден, что действительно описывает опыт восприятия так, как тот реально протекает. И основания для такого заблуждения есть. В ранний период творчества (в «Логических исследованиях», в «Вещи и пространстве») описание реального опыта (конечно, тоже с определенной позиции) сочеталось у Гуссерля с явным моделированием и конструированием этого опыта (Гуссерль, например, часто использовал модель «чистые ощущения – одушевляющий акт схватывания»). Тогда как в «Опыте и суждении» следы моделирования почти исчезают: модель «ощущения – схватывание» лишь дважды мимоходом упоминается в нем, не играя при этом никакой существенной роли. Поэтому мы не будем на ней останавливаться, наша задача – выявить, какие предпосылки принимает Гуссерль в «Опыте и суждении», описывая реальный опыт восприятия.

Сначала обратимся к предпосылкам описания опыта восприятия в «Логических исследованиях». Проблема восприятия вещи отнюдь не является точкой исходного интереса раннего Гуссерля, в центре внимания II тома «Логических исследований» –природа логического, отправной же точкой исследования являются понятия выражения и знака. Т. е. мир для «раннего» Гуссерля изначально – это не мир вещей и их свойств, а, скорее, мир выражений и знаков. Это наложило свой отпечаток на гуссерлевское понимание восприятия в «Логических исследованиях». По мнению Ранга, к которому мы присоединяемся, «ранний» Гуссерль реализует так называемую «апперцептивную модель восприятия» (4, 126–127). Эту модель также можно назвать знаковой моделью, так в §21 «Логических исследований» Гуссерль сам пишет о знаково-семантическом толковании восприятия: воспринимающее сознание, в отличие от знакового, рассматривает ощущения как знаки для самого предмета: мы ощущаем отдельные свойства, которые являются знаками предметов и

которые являются знаками предметов и которые должны им соответствовать. В этом случаи, как показывает Ранг, Гуссерль оказывается в плену теории отражения (или теории знак / образ), которую сам же критикует и с которой борется. Для нас здесь важно не то, что Гуссерлевская модель напоминает модель отражения, а то, что при описании (но уже не моделировании) опыта восприятия у Гуссерля еще остаются знаково-семантические предпосылки. Так, оттенки и перспективы для Гуссерля также являются знаками самого предмета, на что обращает внимание Ранг в (4, 131). По Гуссерлю, предмет конституируется шаг за шагом из содержания актов сознания – перспективистского явления вещи, например, ее передней стенки – и из сигнификативно подразумеваемого предмета. Т. е. Гуссерль здесь действует вполне в рамках кантовского подхода: чтобы воспринимать предмет, нужно уже иметь понятия, характеризующие этот предмет. Только в отличие от Канта, понятие у Гуссерля имеет знаковую природу. Наличие слов-знаков и является предпосылкой, которая обеспечивает восприятие вещей.

Описание восприятия в «Опыте и суждении», по нашему мнению, отличается от подхода к восприятию вещи у раннего Гуссерля. Хотя, на первый взгляд, кажется, что речь идет об одном и том же: описании восприятия отдельного предмета, в ходе которого Гуссерль пытается, в частности, ответить на вопрос, почему, видя лишь переднюю стенку предмета, мы обычно сразу же понимаем, что это за предмет. Однако, несколько меняется исходная установка понимания самого процесса восприятия и, соответственно, решения его проблем. Как было отмечено выше, Гуссерль, фактически, отказывается от моделирования процесса восприятия и стремиться к адекватному описанию реального опыта восприятия. Так, описывая то, что предшествует восприятию конкретных вещей окружающего мира, он не обращается к схеме «ощущение – схватывание», а пишет об изначальном неясном поле восприятия, из которого выделяются отдельные вещи. Предданностью теперь выступает «сущий мир вещей», на который мы раньше не обращали внимания. Область предданности не

является предметным полем[1], но не является и хаосом чистых ощущений: она представляет собой область сгруппированных чувственных данных – запахов, звуков, цветов и т. д. И это поле не является гомогенным, чувственные данные сгруппированы определенным образом по одинаковости и похожести. Гуссерль приводит примеры, которые проясняют его мысль: красные пятна, белые пятна поверхности и т. д. Эти выделенные единичности образуются с помощью ассоциаций, которые функционируют по принципу «нечто напоминает нечто».

Еще один важный момент, которым характеризуется в «Опыте и суждении» гуссерлевский подход к восприятию, – что наше изначальное схватывание предметов, даже в их неясных очертаниях, определяется нашим прошлым опытом. Гуссерль использует здесь понятие типического схватывания, которое имеет принципиально неязыковой характер. Я воспринимаю предмет как стол потому, что в своем опыте я уже имел дело со столами и данный предмет отношу к типу столов.

В «Опыте и суждении» одной из предпосылок подхода к восприятию является структурирование Гуссерлем опыта протекания восприятия по образцу логического суждения. Сначала мы схватываем предмет (субъект), затем обращаем внимание на его отдельные особенности (предикаты) или на соседние предметы (дизъюнкция или конъюнкция). Мы не считаем, что это является конструирование опыта – иногда именно так восприятие и протекает. Но это всего лишь один из возможных вариантов описания опыта восприятия, который соответствуют конкретной задаче: прояснению логических суждений.

В заключении хотелось бы отметить, что, несмотря на важное место, занимаемое у Гуссерля проблемой восприятия, подход к описанию опыта восприятия определялся общефилософскими задачами и установками, которые разделялись им в данный момент.

---

[1] Гуссерль также утверждает, что в точном смысле слова, предметом является лишь предмет предикативного суждения, то есть предмет оформляется только в ходе категориальных синтезов. Но этого строгого различения в терминологии Гуссерль, как правило, не придерживается.

Гуссерль рассматривал восприятие как основной модус сознания, и именно на примере на исследовании восприятия он оттачивал и развивал феноменологический метод. К специфике творчества Гуссерля относится то, что его обращение к восприятию нередко исходило из проблем обоснования логики. Это относится и к периоду выхода «Логических исследований», и к позднему периоду его творчества, к тому времени, когда он работал над «Опытом и суждением».

В «Опыте и суждении» Гуссерль утверждает, что в центре логики стоит учение о предикативном суждении[1]. И если обращать внимание не только на форму суждения, но также и на его содержание, то необходимо признать, что каждое суждение имеет свой предмет, о котором оно нечто высказывает. Гуссерль замечает, что предметы должны быть нам предд*а*нны таким образом, чтобы мы могли вынести о них очевидное суждение (2, 11). То есть предметы должны быть нам предд*а*нны с очевидностью. Далее Гуссерль делает интересное замечание, что очевидность в широком смысле и есть опыт данности предметов, к которому принадлежит, прежде всего, восприятие. Тот факт, что предикативное суждение изначально относится к опыту предд*а*нности предметов, для Гуссерля означает, что мы должны направить свое внимание на изучение опыта этой предд*а*нности, то есть опыта восприятия.

Прежде, чем ответить на вопрос, как конкретно соотносятся восприятие и предикативное суждение, необходимо прояснить, что понимает Гуссерль под суждением. Смысл этого понятия Гуссерлем постоянно уточнялся и в поздний период получил новую конкретизацию. Это принципиальный для Гуссерля вопрос, поскольку речь идет о понимании сознания и классификации его переживаний. Следуя Брентано, Гуссерль полагает интенциональность основным признаком сознания (психических феноменов, на языке Брентано), однако отказывает однозначно принимать брентановскую классификацию переживаний сознания на представления, суждения и эмоции. В «Логических исследованиях» Гуссерль критикует тезис Брентано о том, что «каждое ин-

---

[1] В современной русскоязычной логической терминологии – атрибутивное или категорическое суждение.

тенциональное переживание или само есть (простое) представление, или имеет представление в качестве основы» (1, 417), главным образом, за непроясненность понятия представления. В результате долгих критических размышлений (1, §§ 41–43) Гуссерль приходит к необходимости заменить этот тезис на положение, согласно которому, каждое интенциональное переживание или само является объективирующим актом или основано на нем. Переживание сознания принадлежит к классу объективирующих актов в том случае, если оно может, сохраняя ту же материю, иметь противоположный характер бытийного полагания.

В «Опыте и суждении» тема объективирующих актов получает дальнейшее развитие. Гуссерль теперь утверждает, что любой объективирующий акт есть акт суждения (2, 63). Отличительным признаком суждения выступает уже не **категориальная** структура акта созерцания, а наличие сознательной активности. Активность, конечно, может быть различной, и в соответствии с ее типом Гуссерль различает предикативные и непредикативные суждения. Первые – это суждения в обычном смысле, например, типа «*S* есть *P*», ко вторым относятся восприятия вещей. В случае восприятия речь идет об активности низшего типа – внимании. «Уже при каждом допредикативном повороте к сущему нужно говорить о суждении в широком смысле», – пишет Гуссерль (2, 63).

Расширение понятия суждения в «Опыте и суждении» путем включения в него объективирующих актов подчеркивает, что сознанию присуща активность в разной степени. Весьма существенное различие, которое Гуссерль проводит внутри этого расширенного класса суждений. Речь идет о различении допредикативного опыта и предикативного познания. Это различие Д. Ломар назвал основным различием «Опыта и суждения» (3, 252). К допредикативному опыту относится восприятие вещей, или чувственное восприятие, как его иногда называет Гуссерль. Под предикативным опытом познания понимается, прежде всего, логически артикулированное суждение. Обратим внимание на то, что исследования сознания в «Логических исследованиях» являются, по сути, исследованиями познающего сознания, на что указывает в первую очередь подзаголовок II тома этой работы «Ис-

следования по феноменологии и теории познания». Введенные Гуссерлем в V исследовании объективирующие акты не исследуются, но лишь являются трамплином для рассмотрения теоретико-познавательной проблематики в VI Исследовании: для введения феноменологически обоснованных понятий истины и лжи и для анализа категориальных синтезов.

Остановимся подробнее на различии предикативных и непредикативных суждений. Гуссерль подчеркивает, что субъективным смыслом допредикативного опыта является «обыденное обладание», «обыденное знание», «обыденное умение» (2, 137). Осознанное стремление к достижению истинности, к предикации, к экспликации – характеристики познавательного интереса. Именно выраженность нашего знания в языке дает возможность вернуться к нему в любой момент. Это свойство предикативного познания Гуссерль называет «наличным обладанием» (*verfügbarer Besitz*) и отличает его от «обыденного обладания» (*habituelle Besitz*), которое приобретается в результате чувственного восприятия, и к которому мы не можем обратиться в любой момент по нашему желанию. Одно из важнейших отличий касается предметности сознания: в ходе восприятия конституируются чувственные вещи окружающего мира, а в предикативных суждениях – особого рода предметности рассудка: связки, общие понятия и т. д.

Допредикативный опыт восприятия, однако, сам не присутствует в нашей жизни в явном виде. В обыденной жизни мы редко смотрим просто так, «из интереса» на предметы. Но это не означает, что опыт простого восприятия является теоретическим конструктом, он, скорее, является базовым опытом, так как присутствует в любом другом виде опыта. Но, чтобы его выделить, нужно абстрагироваться от всех других типов опыта (практического, этического, теоретического) и от всех повседневных контекстов, или, выражаясь феноменологически, совершить редукцию.

Именно на этом допредикативном опыте восприятия и базируются предикативные суждения. Рассмотрим общую схему образования категориальных суждений на примере суждения «Стол – зеленый» (*a* есть *B*). Сначала мы воспринимаем стол, потом об-

ращаем внимание на его особенности – цвете, затем совершаем так называемые синтезы совпадения, т. е. накладываем зеленый цвет на целостное восприятия стола. Эти синтезы совпадения могут так и остаться допредикативными, а возможен вариант, когда над ними надстраивается особый акт – категориальное созерцание, в результате которого и образуется суждение «Стол – зеленый». Однако однозначный ответ на вопрос, как происходит категориальное созерцание, нельзя найти в текстах Гуссерля. В разные периоды своего творчества он склонялся к различному пониманию механизма основания категориального опыта в опыте восприятия. Этот вопрос тесно связан с общими принципами понимания функционирования сознания и онтологическими предпосылками. В «VI Логическом исследовании» Гуссерль скорее склонялся к тому, что категориальное суждение – это рефлексивный акт, который «всматривается» в то, что уже дано в чувственных синтезах простого восприятия. Это означает, что категориальная идеальная предметность существует независимо от нашего сознания и дается нам уже в простом восприятии, просто мы этого не замечаем. Но проявляется она только в актах предикативного суждения, причем этот своеобразный рефлективный акт протекает неосознанно, не тематически.

В отличие от этого, в «Опыте и суждении» Гуссерль утверждает, что предметность категориального суждения (которую здесь он называется предметностью рассудка) принципиально отличается от предметности восприятия. То, о чем говорится в суждении – это положение дел, которое производится сознанием. В творческой спонтанности производится новый тип предметности. Это – ключевой момент для понимания гуссерлевского отношения к логическому в поздний период: в отличие от вещей, положения дел не существуют в окружающем мире, они продукт деятельности сознания. Именно поэтому Гуссерль говорит о действии познания, хотя это действие и отличается от практического действия (2, 235). В рецептивности (то есть в чувственном восприятии) взгляд может оценить только больше / меньше, при этом речь не идет ни о каком положении дел. Интересно заметить, что сам Гуссерль не подает тезис о деятельной природе предметности рассудка как новое слово в феноменологии, кардинально ее меняющее. Скорее наоборот,

нально ее меняющее. Скорее наоборот, Гуссерль пытается вписать этот тезис в общий контекст предыдущих рассуждений. Так, он использует и для восприятия вещей, и для продуцирования предметностей рассудка один и тот же термин «конституирование». Здесь еще нет ничего неожиданного, термин конституирование может относиться к любому акту сознания. Гораздо неожиданней другое: Гуссерль иногда говорит о «производстве» предметов восприятия и о «преданности» предметностей рассудка. Так, он пишет о предметности рассудка: «Она не предконституируется в чистой пассивности, но предконституируется <…> в предикативной спонтанности. Способом ее изначальной предданности является ее производство в предикативном действии Я, как в спонтанной деятельности» (2, 300). А в сравнительном рассмотрении восприятия он переходит на язык, которым ранее описывал производство логической предметности: «то, что Я в своем действии производит, есть лишь представление о предмете, но не сам предмет» (2, 301). Таким образом, Гуссерль совмещает, казалось бы, несовместимые вещи, когда пытается показать, что акты предикативных и непредикативных суждений суть конкретизация общих свойств сознания – обладать предданностью, иметь, «производить» предметность (в широком смысле).

Еще на одну особенность предметностей рассудка Гуссерль указывает посредством различения нескольких пониманий времени. В отношении вещей окружающего мира мы можем говорить об объективном времени, в котором они воспринимаются нами в естественной установке. Время, в котором происходит конституирование вещей в сознании, получает название внутреннего сознания времени. Не останавливаясь на особенностях временного конституирования, отметим, что закономерности внутреннего сознания времени не имеют никакого отношения к предметностям рассудка, они в нем не конституируются. Но они не существуют и в объективном времени, так как следование событий и вещей в объективном времени делало бы их (наряду с пространственными следованиями) индивидуальными вещами или событиями, а предикативные суждения лишены всего индивидуального, они существуют всегда и для всех, в любом времени и в любом месте. Их временную форму Гуссерль обозначает как

«всевременность». Обратим внимание, что всевременность – это не то же самое, что истинность на все времена: суждение «Этот стол – желтый» после того, как стол перекрасили, может стать ложным, но оно все равно останется всевременным.

Остановимся на этом подробней. Речь идет о том, что предметность рассудка, по Гуссерлю, это особый род идеальной предметности, наряду, например, с моральными и эстетическими ценностями. Однако эта идеальная предметность не имеет ничего общему с «миром платоновских идей». Хотя упрек в платонизме Гуссерль неоднократно получал после выхода I тома «Логических исследований», в котором он написал, что логические законы существуют, независимо от того, кто их воспринимает: люди, звери или боги. Кроме того, анализируя, как Гуссерль говорит о видовой предметности, можно заключить, что идеальная предметность существует независимо от сознания, так же как и предметы материального мира. Так, он пишет, что и те, и другие предметы «с ясностью выступают для нас в сознании», говорит об актах, в которых «мы полагаем видовое» (1, 101) и т. д. «Опыт и суждение» позволяет уточнить статус существования логических законов, а если быть точнее, то статус их не-существования, поскольку для Гуссерля изначально существует только мир вещей и сознание. В отличие от них, логические законы являются продуктом деятельности сознания. Мы имеем дело с одними и теми же логическими законами не потому, что мы их каждый раз заново усматриваем их в сущностном созерцании, а потому, что наш разум с особенностями его восприятия устроен так, что с неизбежностью приводит к этим законам. Тогда безвременность логического переходит во всевременность. Эта мысль, высказанная Елизабет Штрёкер в «Трансцендентальной феноменологии Гуссерля» (5, 184), на наш взгляд, безусловно, вытекает из текста «Опыта и суждения».

Эта картина мира окончательно проясняется Гуссерлем (благодаря многим усилиям, в том числе и терминологическим) только в поздний период. Но она, хоть и является несколько неожиданной[1], может считаться конкретизацией ранней позиции Гус-

---

[1] То, что сознание у Гуссерля само производит предметность, пусть даже и категориальную, конечно, противоречит основе феноменологиче-

серля, выраженной им в «Логических исследованиях». Да, логические законы существуют объективно, но особым образом. Но более странным кажется другое: тот факт, что предметность рассудка продуцируется в особых актах категориального созерцания **бессознательно**, то есть незаметно для нас, невозможно обосновать, ссылаясь на опыт. В это можно либо верить, либо нет. Например, так же легко можно принять, что логические законы существуют в виде вечных идей, и мы можем их интеллектуально созерцать. А это означает, что тезис о производстве категориальной предметности является предпосылкой Гуссерля, которая им не маркируется в качестве предпосылки. Это противоречит принципу феноменологии: конечно, редукция не может позволить нам избавиться от всех предпосылок, но мы должны хотя бы их называть. Кроме того, в этом вопросе хотелось бы дополнить Гуссерля в следующем. Не вдаваясь в рассуждения о происхождении логических суждений, интересно было бы выявить условия и предпосылки, при которых они могут существовать и функционировать. И эта задача представляется вполне феноменологической.

Мы не можем оценить гуссерлевские размышления о производстве категориальной предметности с точки зрения их соответствия опыту – одному из основных принципов феноменологии, но у нас есть реальный опыт восприятия вещей окружающего мира, поэтому его дескрипция в «Опыте и суждении» представляет особый интерес. Гуссерль стремиться к беспредпосылочному исследованию опыта сознания, которое может быть осуществлено только после сознательного отказа от всех предпосылок, то есть после осуществления редукции. Конечно, феноменология – это не позитивизм, и не о каком «чистом», свободном от предпосылок опыте речь не идет. Но смысл редукции состоит в том, чтобы те предпосылки, которые не могут быть отброшены, были названы. С этим солидарен Гуссерль и многие его последователи (Финк, Шпет, Штрёкер и т. д.). Однако, как замечает Финк в сво-

---

ского подхода: иметь дело с данность мира, исследовать то, что есть. Возможно, именно это является причиной, по которой некоторые современные исследователи, говоря об идеальной предметности у Гуссерля, предпочитают оставаться в рамках неопределенности в отношении статуса существования идеальных объектов.

ей знаменитой статье «Оперативные понятия феноменологии Гуссерля», ни одни мыслитель не может сам назвать все свои предпосылки, это дело его исследователей и последователей. Далее мы попытаемся выявить предпосылки Гуссерля при описании опыта восприятия в «Опыте и суждении». При чтении этой работы складывается впечатление, что Гуссерль сам иногда забывал о невозможности редукции всех предпосылок и был убежден, что действительно описывает опыт восприятия так, как тот реально протекает. И основания для такого заблуждения есть. В ранний период творчества (в «Логических исследованиях», в «Вещи и пространстве») описание реального опыта (конечно, тоже с определенной позиции) сочеталось у Гуссерля с явным моделированием и конструированием этого опыта (Гуссерль, например, часто использовал модель «чистые ощущения – одушевляющий акт схватывания»). Тогда как в «Опыте и суждении» следы моделирования почти исчезают: модель «ощущения – схватывание» лишь дважды мимоходом упоминается в нем, не играя при этом никакой существенной роли. Поэтому мы не будем на ней останавливаться, наша задача – выявить, какие предпосылки принимает Гуссерль в «Опыте и суждении», описывая реальный опыт восприятия.

Сначала обратимся к предпосылкам описания опыта восприятия в «Логических исследованиях». Проблема восприятия вещи отнюдь не является точкой исходного интереса раннего Гуссерля, в центре внимания II тома «Логических исследований» –природа логического, отправной же точкой исследования являются понятия выражения и знака. Т. е. мир для «раннего» Гуссерля изначально – это не мир вещей и их свойств, а, скорее, мир выражений и знаков. Это наложило свой отпечаток на гуссерлевское понимание восприятия в «Логических исследованиях». По мнению Ранга, к которому мы присоединяемся, «ранний» Гуссерль реализует так называемую «апперцептивную модель восприятия» (4, 126–127). Эту модель также можно назвать знаковой моделью, так в §21 «Логических исследований» Гуссерль сам пишет о знаково-семантическом толковании восприятия: воспринимающее сознание, в отличие от знакового, рассматривает ощущения как знаки для самого предмета: мы ощущаем отдельные свойства, которые являются знаками предметов и

которые являются знаками предметов и которые должны им соответствовать. В этом случаи, как показывает Ранг, Гуссерль оказывается в плену теории отражения (или теории знак / образ), которую сам же критикует и с которой борется. Для нас здесь важно не то, что Гуссерлевская модель напоминает модель отражения, а то, что при описании (но уже не моделировании) опыта восприятия у Гуссерля еще остаются знаково-семантические предпосылки. Так, оттенки и перспективы для Гуссерля также являются знаками самого предмета, на что обращает внимание Ранг в (4, 131). По Гуссерлю, предмет конституируется шаг за шагом из содержания актов сознания – перспективистского явления вещи, например, ее передней стенки – и из сигнификативно подразумеваемого предмета. Т. е. Гуссерль здесь действует вполне в рамках кантовского подхода: чтобы воспринимать предмет, нужно уже иметь понятия, характеризующие этот предмет. Только в отличие от Канта, понятие у Гуссерля имеет знаковую природу. Наличие слов-знаков и является предпосылкой, которая обеспечивает восприятие вещей.

Описание восприятия в «Опыте и суждении», по нашему мнению, отличается от подхода к восприятию вещи у раннего Гуссерля. Хотя, на первый взгляд, кажется, что речь идет об одном и том же: описании восприятия отдельного предмета, в ходе которого Гуссерль пытается, в частности, ответить на вопрос, почему, видя лишь переднюю стенку предмета, мы обычно сразу же понимаем, что это за предмет. Однако, несколько меняется исходная установка понимания самого процесса восприятия и, соответственно, решения его проблем. Как было отмечено выше, Гуссерль, фактически, отказывается от моделирования процесса восприятия и стремиться к адекватному описанию реального опыта восприятия. Так, описывая то, что предшествует восприятию конкретных вещей окружающего мира, он не обращается к схеме «ощущение – схватывание», а пишет об изначальном неясном поле восприятия, из которого выделяются отдельные вещи. Предданностью теперь выступает «сущий мир вещей», на который мы раньше не обращали внимания. Область предданности не

является предметным полем[1], но не является и хаосом чистых ощущений: она представляет собой область сгруппированных чувственных данных – запахов, звуков, цветов и т. д. И это поле не является гомогенным, чувственные данные сгруппированы определенным образом по одинаковости и похожести. Гуссерль приводит примеры, которые проясняют его мысль: красные пятна, белые пятна поверхности и т. д. Эти выделенные единичности образуются с помощью ассоциаций, которые функционируют по принципу «нечто напоминает нечто».

Еще один важный момент, которым характеризуется в «Опыте и суждении» гуссерлевский подход к восприятию, – что наше изначальное схватывание предметов, даже в их неясных очертаниях, определяется нашим прошлым опытом. Гуссерль использует здесь понятие типического схватывания, которое имеет принципиально неязыковой характер. Я воспринимаю предмет как стол потому, что в своем опыте я уже имел дело со столами и данный предмет отношу к типу столов.

В «Опыте и суждении» одной из предпосылок подхода к восприятию является структурирование Гуссерлем опыта протекания восприятия по образцу логического суждения. Сначала мы схватываем предмет (субъект), затем обращаем внимание на его отдельные особенности (предикаты) или на соседние предметы (дизъюнкция или конъюнкция). Мы не считаем, что это является конструирование опыта – иногда именно так восприятие и протекает. Но это всего лишь один из возможных вариантов описания опыта восприятия, который соответствуют конкретной задаче: прояснению логических суждений.

В заключении хотелось бы отметить, что, несмотря на важное место проблемы восприятия в творчестве Гуссерля, его подход к описанию опыта восприятия во многом определялся общефилософскими задачами и установками, разделяемыми им в данный момент и далеко не всегда не всегда осознаваемыми.

---

[1] Гуссерль также утверждает, что в точном смысле слова, предметом является лишь предмет предикативного суждения, то есть предмет оформляется только в ходе категориальных синтезов. Но этого строгого различения в терминологии Гуссерль, как правило, не придерживается.

Литература

1. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. Ч. I. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. *В. И. Молчанова*. М., 2011.
2. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Hamburg, 1999.
3. *Lohmar D.* Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädiketive Erfahrung und prädikative Erkenntnis. Dordrecht – Boston – London, 1998.
4. *Rang B.* Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserl // Phänomenologische Forschung, Freiburg – München, 1975.
5. *Ströker E.* Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt am Main, 1987.

Исследования по логике, теории познания и философии науки

История философии, эмпирическая криминология и метафизика преступности: «по понятиям» ли мыслили и жили выдающиеся философы?

Лобовиков В. О.

Аннотация. *История философии рассматривается в свете эмпирической криминологии и философии преступности. В этом свете биографии людей, входящих в перечень выдающихся философов, выглядят неожиданно. Оказывается, что у многих уважаемых философов были судимости. Многие из них не просто «были под судом и следствием», но и «сидели», «состояли на учете», «совершали побеги», «были в розыске» и т. п. Такого рода эмпирический материал из истории философии в статье собирается, концентрируется и связывается с абстрактно-теоретическим обсуждением метафизики преступности в самом общем виде.*

Начнем статью с ее эмпирического основания, т. е. со сравнительного анализа фактов из истории философии и истории преступности. С этой целью ниже приведен неполный, но вполне репрезентативный список лиц, имевших отношение к философии и вступивших в конфликт с законом.

1) **Анаксагор:** привлечен к суду и обвинен в нечестии (в том, что не исповедовал религию и учил о том, что Солнце – раскаленное тело, а Луна подобна Земле), был осужден, но, будучи освобожден из тюрьмы, бежал из Афин (13, 101, 116).
2) **Аристарх Самосский:** «Клеант, говорится в одном месте у Плутарха, думал, что долг греков – обвинить Аристарха Самосского в нечестии за то, что он привел в движение Очаг Вселенной (т. е. Землю)» (13, 275, 276, 320).
3) **Аспасия:** подвергалась судебному преследованию за нечестие и за содержание дома терпимости, но была оправдана (13, 116).

4) **Зенон Элейский** – подозреваемый в заговоре пифагорейцев-аристократов против тирана, подследственный: до суда не дожил (погиб во время пыток в ходе следствия) (6, 74–76).
5) **Протагор**: судился с учеником, не оплатившим обучение; согласно преданиям, подвергался судебному преследованию за нечестие (13, 117).
6) **Сократ:** судимость, осужден за нечестие (неверие в богов и развращение молодежи), приговорен к высшей мере наказания, казнен.
7) **Аристотель:** судимость; осужден за нечестие (сотрудничество с македонскими оккупантами и неверие), но бежал, чтобы уйти от наказания (13, 214).
8) **Диоген:** судим, осужден (за фальшивомонетчество), лишен гражданства; бомж; тунеядство, попрошайничество, хулиганство.
9) **Сенека:** сослан на Корсику императором Клавдием, обвинен императором Нероном в заговоре с целью государственного переворота и захвата власти; суд милостиво разрешил Сенеке покончить жизнь самоубийством (3, 323, 324).
10) **Августин Блаженный:** в молодости был настоящим (истинным) вором – совершал кражи без смягчающих вину обстоятельств, стремился к реализации преступных форм удовлетворения половых потребностей, о чем сам дал признательные показания в своей «Исповеди».
11) **Боэций:** арестован, подвергнут тюремному заключению, обвинен в заговоре с целью государственного переворота и убийства короля Теодориха, осужден, казнен (13, 447).
12) **Иоанн Скот Эриугена:** его сочинение «О божественном предопределении» дважды было осуждено церковными соборами (в 855 г. в Балансе и в 859 г. в Лангре), но он избежал наказания благодаря поддержке короля (13, 484).
13) **Росцелин из Компьена:** обвинен Реймским собором в ереси; отрекся от своих взглядов из страха быть забитым камнями до смерти; затем бежал в Англию, где вступил в конфликт со св. Ансельмом и бежал в Рим (13, 522).

14) **Пьер Абеляр:** осужден за сексуальную вольность с Элоизой, кастрирован, удален в монастырь; осужден на Суассонском и Санском соборах за неортодоксальные взгляды (13, 523).
15) **Роджер Бэкон:** подозревался в ереси и магии, был под надзором; запрет на публикацию трудов, осуждение сочинений, высылка, тюремное заключение (13, 556–557).
16) **Уильям Оккам:** вызван папой в Авиньон, обвинен в ереси, осужден, отлучен от церкви, бежал из Авиньона, получил убежище у императора Людвига (13, 562).
17) **Н. Макиавелли:** арестован по политическим мотивам; оправдан, но отстранен от политической деятельности (получил право жить в уединении до конца жизни) (13, 603).
18) **Ф. Бэкон:** осужден за коррупцию, помилован королем, но отстранен от политической деятельности (получил право жить в уединении до конца жизни).
19) **Г. Галилей:** неоднократная судимость (в том числе и секретная), осужден, публично «раскаялся», официально «встал на путь исправления», но негласно «состоял на учете» как «опасный рецидивист».
20) **Р. Декарт:** под подозрением в атеизме и в ересях о вращении Земли и о бесконечности Вселенной; эмиграция в Голландию, преследование со стороны римской церкви и протестантских фанатиков (13, 664, 665).
21) **Б. Спиноза:** осужден по религиозным мотивам; проклятие, изоляция, травля, попытка заказного убийства.
22) **Т. Гоббс:** находился под следствием по подозрению в атеизме, неоднократно эмигрировал по политическим мотивам (13, 652).
23) **И. Ньютон:** судимость (относительно авторского права).
24) **Г. В. Лейбниц:** судимость (относительно авторского права).
25) **де Сад Д. А. Ф.:** неоднократная судимость, многократно осужден, приговорен к смертной казни, провел в местах лишения свободы около 35 лет (1).
26) **А. Н. Радищев:** арестован, приговорен судом к смертной казни, замененной ссылкой (12, 9–11).
27) **П. Я. Чаадаев:** «объявлен сумасшедшим и обязанным впредь ничего не печатать» (2, 261).

28) **А. Шопенгауэр:** осужден за нанесение телесных повреждений женщине, приговорен к пожизненной выплате компенсации.
29) **М. А. Бакунин:** эмигрировал, неоднократно осужден, приговорен к смертной казни, сидел в тюрьме (3, 4).
30) **П. А. Кропоткин:** осужден, сидел в Петропавловской крепости, совершил побег, эмигрировал (4; 5).
31) **Ф. М. Достоевский:** осужден, сидел в местах лишения свободы в Сибири (4).
32) **Л. Толстой:** осужден, отлучен от церкви, предан анафеме, прошения об оправдании или помиловании от родственников неоднократно подавались и рассматривались, но отвергались церковным судом.
33) **Б. Рассел:** неоднократно осужден, сидел в тюрьме (13, 9, 10).
34) **Л. Витгенштейн:** обвинен в истязании школьников, бежал, был в розыске, сам сдался властям, был под судом и следствием, подвергнут психиатрическому обследованию, фактически оправдан (14, 123–125), но существовало подозрение, что «дело замяли» заинтересованные лица.

Приведенный список дает возможность выдвинуть некую правдоподобную гипотезу. Претендовать на ее истинность, опираясь только на представленную выше неполную индукцию через простое перечисление, нельзя, но обратить внимание на целесообразность исследования упомянутой гипотезы можно.

История философии и познания вообще свидетельствует о том, что **развитие, т. е. качественное изменение, знания является преступлением норм (нарушением обычаев)** той социокультурной среды, в которой оно происходит. Культура как система норм (обычаев) деятельности обеспечивает стабильность и преемственность социума: в неизменных условиях это дает естественное право пресекать девиантное поведение (в частности, девиантное мышление). Но будущее социума не является абсолютно определенным: условия существования общества изменяются. Инстинкт самосохранения человечества в длительном процессе его развития требует приспособления социума к неопределенности будущего. Для этого на каждом этапе развития в обществе должны «в споровом состоянии» или «в спящем режиме»

существовать такие подсистемы деятельности, которые могут «быстро проснуться» и стать нормой (обычаем) в неожиданно изменившейся ситуации. Социокультурный контекст будущего формируется отклонениями от норм (нарушениями обычаев) настоящего (социокультурного контекста). Субъекты указанных (перспективных) отклонений и нарушений – преступники, с точки зрения большинства своих современников, но герои, с точки зрения будущих поколений. В свете этой гипотезы, очевидно, что креативность и криминальность закономерно связаны: психология творчества и психология преступления – родственные явления. С психологической точки зрения, способность ученого совершить грандиозное научное открытие означает его способность совершить грандиозное преступление современной ему социокультурной нормы. Это очень трудно по многим причинам, в частности, психологическим. Мало кто может на такое решиться, понимая все вытекающие последствия. Мало кто из родителей понимает смысл своего восхищения «гениальностью» своего ребенка. Этим родителям я рекомендую почитать книгу (11). Признаки гениальности очень трудно четко отделить от признаков криминальности или помешательства: а вам в отношении вашего ребенка это надо? Кстати, трудность четкого отделения признаков криминальности от признаков помешательства во все века мастерски использовалась властями: в зависимости от социокультурного контекста было удобнее или преступника (в частности, гениального мыслителя, например, Чаадаева или маркиза де Сада) объявить сумасшедшим, или сумасшедшего объявить преступником. Например, в свое время церковные суды приговорили к сожжению в качестве ведьм большое число психически больных женщин.

Упоминание помешательства как возможного и иногда наиболее удобного ярлыка для гениального философа особенно важно в связи с позитивистской критикой философии как метафизики. Одна из наиболее экстремистских версий позитивизма гласит, что философия (= метафизика) есть не что иное, как тяжелое психическое заболевание («умственная болезнь») наряду с шизофренией и т. п. Согласно этой концепции, философ психически неадекватен по определению. Но это не его вина, это его беда. Его

надо не ругать, а лечить. Однако грань между психической нормой и патологией не является абсолютно неизменной и четкой: она расплывчата и эволюционирует, позволяя человечеству приспосабливаться к неопределенному будущему. Еще одна из версий позитивизма гласит, что метафизика есть нарушение (преступление) норм речевой деятельности – «плохой синтаксис». Философствование в духе традиционной метафизики – преступное лингвистическое поведение: «речевые акты» метафизиков – преступления норм и правил грамматики.

В связи со сказанным выше о метафизике преступности и ее отношении к преступности метафизики, очень важно обратить внимание на то, что в алгебре естественного права (15) морально-правовые ценностные функции «преступление (кого, чье) *b* против (чего, кого) *w*» и «познание (чье) *b* (чего, кого) *w*» являются формально-аксиологически эквивалентными (7; 8; 9). Чтобы сделать эту эквивалентность наглядной, определим относящиеся к делу ценностные функции с помощью следующей ниже таблицы.

w	b	Hwb	Эwb	Чwb	Owb	Cwb	Fwb	Иwb	Zwb	Dwb	Vwb	Пwb
х	х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п
х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п

В этой таблице символ *Hwb* обозначает морально-правовую ценностную функцию «наблюдение (чье) *b* за (чем) *w*». *Эwb* – ценностную функцию «эксперимент (чей) *b* над (чем) *w*».*Чwb* – «чувственное восприятие (чье) *b* (чего) *w*». *Owb* – «опытное знание, эмпирическое познание (чье) *b* (чего) *w*». *Cwb* – «сила (мощь), власть *b* над *w*». *Fwb* – «воздействие *b* на *w*». *Иwb* – «измерение (чем, кем) *b* (чего) *w*». *Zwb* – «изменение, преобразование (чем, кем) *b* (чего) *w*». *Dwb* – «разрушение (чем, кем) *b* (чего) *w*». *Vwb* – «насилие *b* над *w*». *Пwb* – «преступление (чье) *b* против (чего, кого) *w*». Областью допустимых значений ценностных переменных *w* и *b* является множество {х, п} (хорошо, плохо). Оно же является областью изменения значений исследуемых функций. Отношение формально-аксиологической эквивалентности ценностных функций S и G обозначается в двузначной алгебре естественного права символом «S=+=G» и определяется так:

S=+=G, если и только если S и G принимают одинаковые морально-правовые значения из {х, п} при любой возможной комбинации морально-правовых значений ценностных переменных.

Из данных определений следует формально-аксиологическая эквивалентность всех ценностных функций, определенных представленной выше таблицей, в частности, *Owb*=+=*Пwb*. Кажущаяся парадоксальность этой нетривиальной формально-этической эквивалентности (и ряда других уравнений, вытекающих из таблицы) успешно нейтрализуется систематическим использованием принципа, условно именуемого «Гильотиной Юма», но в действительности представляющего собой точную формулировку (на искусственном языке алгебры естественного права) фундаментального обобщения радикальной формально-аксиологической интерпретации той идеи, на важный частный случай которой обратил внимание Юм. Принимая во внимание ограниченный объем данной статьи, отсылаю читателя к работе, в которой упомянутое обобщение «Гильотины Юма» точно формулируется и подробно разъясняется на конкретных примерах (10).

В настоящей статье обращается особое внимание на формально-аксиологическое уравнение *Owb*=+=*Пwb*. Оно устанавливает равноценность познания (опытного) и преступления, точно определяя то конкретное отношение и те условия, в которых такое отождествление не только возможно, но и необходимо (7; 8; 9). Руководствуясь гипотетико-дедуктивным методом, уместно заметить, что если указанное уравнение принимается, то естественным образом объясняется запрещение употреблять плоды с древа познания в «Книге Бытия» (16; 17; 18). Если познание есть злодеяние (преступление), то запрещение познания вполне резонно, в противном случае, запрет – иррационален. Допущение обсуждаемой формально-этической равноценности опытного познания и преступления естественным образом объясняет также факты преследования ученых (= преступников) церковью средних веков. И, согласно многочисленным фактам, такое преследование естествоиспытателей (как преступников) осуществлялось не только в средние века и не только церковью, но и другими религиозными организациями и даже правоохранительными орга-

нами тех стран, в которых официальной идеологией был воинствующий научный атеизм.

Согласно ценностной таблице, точно определяющей морально-правовую функцию (от одной переменной) «познание (чего, кого) *w*» в двузначной алгебре естественного права, «познание добра есть зло», а «познание зла есть добро» (16; 17; 18). Принятие такой дефиниции дает возможность естественно объяснить факт существования суровой уголовной ответственности за шпионаж в подавляющем большинстве развитых государственно-правовых систем. С точки зрения эпистемологии, шпионаж есть не что иное, как познание. Почему познание (в случае шпионажа) есть преступление, причем тяжкое, являющееся формой измены Родине? В алгебре естественного права, представляющей собой теорию относительности морально-правовых оценок, ответ на этот вопрос получается очень просто и естественно с помощью введения в рассмотрение переменной «системы отсчета» *X*, роль которой играет некий (любой) субъект (индивидуальный или коллективный – неважно). Если «систему отсчета» зафиксировать, т. е. подставить на место переменной *X* постоянного субъекта *S*, то все морально-правовые оценки поступков становятся вполне определенными. Если при этом оказывается, что, с точки зрения *S*, некая деятельность *z* является хорошей (добром), то, с точки зрения того же самого оценщика *S*, познание (чего) *z* является делом плохим (злом), могущим стать объектом позитивно-правового запрета и систематического воздействия соответствующих силовых структур. Именно в этом и только в этом конкретном случае познание может оказаться преступлением (именуемым шпионажем, равноценным измене) с точки зрения «системы отсчета» *S*.

Итак, если в интересах своего прогрессивного развития общество заинтересовано в существовании некоторого оптимального количества гениальных ученых (необходимо обладающих психологией преступника) и даже в целенаправленном их культивировании, то оно должно создать в себе две взаимно сдерживающие системы: (1) систему защиты настоящего социокультурного контекста от гениальных ученых; и (2) систему защиты гениальных ученых, представляющих собой надежду социума на адек-

ватное приспособление к будущему, от системы (1), способной их уничтожить. Те, кто верит и требует верить в окончательную, раз и навсегда победу над преступностью и делают все от них зависящее для того, чтобы этого достичь, представляют собой упомянутую систему (1). А те, кто восхищается «гениальностью» ребенка или дерзостью подростка, кто культивирует способность к творчеству (школы для одаренных детей) и предпринимательству («бизнес-инкубаторы», инновационные университеты), неосознанно развивают метафизические основания преступности – объективную возможность и субъективную способность нарушить норму (обычай) деятельности.

Если допустить, что преступность в неком социуме побеждена навсегда, т. е. никто в этом обществе не в состоянии нарушить какую бы то ни было норму (обычай) деятельности, то в случае качественного изменения внешней среды этот социум неизбежно погибнет. Гибкость, адаптивность социума означает необходимость наличия в нем преступности, в частности, инакомыслия. Непрестанное генерирование «ересей» (отклонений от норм) в философии и в науке вообще – социокультурный аналог изменчивости в живой природе, а культура – аналог наследственности, обеспечивающей устойчивость и преемственность. Однако противопоставление культуры и преступности не является абсолютным. Обсуждаемые противоположности взаимопроникают, в частности, существует культура преступности – система норм деятельности, в частности мыслительной, «по понятиям». Существуют также нарушения (преступления) норм этой (криминальной, в частности мыслительной) культуры. Если со сказанным выше согласиться, то возникает интересный вопрос: какие из выдающихся философов, будучи преступниками, мыслили и жили «по понятиям», а какие были «беспредельщиками», «отморозками»? Вопрос интересен как с историко-философской точки зрения, так и с точки зрения эмпирической криминологии. Однако, его основательное изучение – задача отдельного исследования.

Литература

1. *Бабенко В. Г.* Маркиз де Сад: Философ и распутник. М., 2003.
2. История философии в СССР: В 5 тт. Т.2. М., 1968.

3. *Корнилов А. А.* Годы странствий Михаила Бакунина. Л.–М.: Гос. Изд., 1925.
4. *Кропоткинъ П. А.* Въ Русскихъ и французскихъ тюрьмахъ. СПб.: Знание, 1906.
5. *Кропоткин П. А.* Петропавловская крепость и побег. М.: Новая Москва, 1926.
6. *Маковельский А. О.* Досократики. Часть 2 (Элеатовскій періодъ). Казань: Изданіе книжнаго магазина М. А. Голубева, 1915.
7. *Лобовиков В. О.* «Философия преступления» и «философия жизни» Ф. Ницше с точки зрения современной криминологии и двузначной алгебры формальной аксиологии // Научный вестник Омской академии МВД России. 2008. № 2(29).
8. *Лобовиков В. О.* Криминологический аспект философского творчества Ф. Ницше с точки зрения двузначной алгебры естественного права (Ницшеанская философия жизни и преступления с точки зрения теоретической криминологии) // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской Академии Наук. Вып. 8. 2008.
9. *Лобовиков В. О.* «Нищщета философии» и ее преодоление «цифровой метафизикой»: Дискретная математическая модель ницшеанской философии сознания, религии, морали, права и преступления. Екатеринбург: УрО РАН, 2009.
10. *Лобовиков В. О.* Учение Парменида и Мелисса о небытии движения и «гильотина Д. Юма» с точки зрения двузначной алгебры метафизики // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 2(14).
11. *Ломброзо Ц.* Геніальность и помешательство: Параллель между великими людьми и помешанными… СПб: Изд-во Ф. Павленкова, 1882.
12. *Радищев А. Н.* Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952.
13. *Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск, 2003.
14. *Руднев В. П.* Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни. М., 2002.
15. *Lobovikov V.* Algebra of the Natural Law – A Mathematical Simulation of the Natural Law Type of Legal Reasoning: A Basis for Computer-Aided Law-Making and Law Education // “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)” – the International Journal of the IVR – the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy / Ed. by *I. B. Flores* and *G. Uygur.* Nomos: Franz-Steiner-Verlag, 2010. Vol. 122.

16. *Lobovikov V.* Episteme and scientific knowledge as significantly different evaluation-functions in algebra of metaphysics (a law of contraposition of the two functions in metaphysics algebra) // Metaphysics 2009. Proceedings of 4th World Conference (Rome, November 5–7, 2009) / Edited by *P. Zordan*, *R. Badillo*, *M. Lafuente*. Madrid: Fondazione idente di studi e di ricerca, 2011.
17. *Lobovikov V.* Discrete Mathematical Representing the Value of Knowledge // Epistemology: Contexts, Values, Disagreement. Papers of the 34th International Wittgenstein Symposium (August 7–13, 2011, Kirchberg am Wechsel, Lower Austria). [Eds: *C. Jager; W. Loffler*]. Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society: Volume XIX. Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society.
18. *Lobovikov V.* Science, episteme and mathematical ethics (A law of contraposition of episteme in algebra of formal ethics) // Volume of Abstracts of CLMPS-2011: "Logic and Science Facing New Technologies" – 14th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science (July 19–26, Nancy, France). Nancy: Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science of the International Union of History and Philosophy of Science, 2011.

Агрегация и скобки в математике Нового времени (логико-семиотический анализ)

Шиян Т. А.

Аннотация. *Статья является логико-методологическим исследованием по семиотической истории математики. В ней рассматривается история способов обозначения агрегации (группировки частей сложных символьных выражений) и использования скобок в математике. На этом материале вводятся некоторые базовые понятия и методы логико-семиотического анализа.*

1. Введение

В статье рассматривается история способов обозначения агрегации и перехода к использованию в этих целях скобок. Термином «агрегация» называется группировка частей сложных символьных математических выражений, в результате которой вся скобочная конструкция выступает в следующем действии в качестве единого аргумента. Например, в «5–(2+1)». Семиотически, потребность в явном выражении агрегации возникает с пере-

ходом от риторическо-синкопической алгебры к символьной. Исторически и практически, такая потребность возникает в связи с применением операции извлечения корня. По крайней мере, наиболее ранние способы явного систематического обозначения агрегации относятся именно к тем случаям, когда нужно было обозначить применение операции извлечения корня к результату целого сложного выражения. Хотя, согласно (10, 390), первые случайные попытки обозначения агрегации скобками зафиксированы уже в начале XVI в. (к сожалению, Кэджори не приводит ни одной ссылки на конкретные тексты того времени), но вплоть до XVIII в. использовались по преимуществу не скобочные системы. Скобки как знак агрегации входят в общенаучный математический обиход только после работ Лейбница, Бернулли, Эйлера (10, 391).

Скобки и различные способы обозначения агрегации, с семиотической точки зрения, представляют собой достаточно разнообразный и специфический материал, требующий для своего анализа учета множества смысловых и синтаксических нюансов. Поэтому, в качестве инструмента логико-семиотического анализа автор воспользовался таким логическим методом, как метод проведения различений (дистинкций) – в данном случае, семиотических. Высказанные сами по себе, эти различения достаточно очевидны, многие из них являются «общими местами» семиотики, но в контексте анализа логико-математической символики они регулярно выпадают из поля внимания исследователей.

2. Синонимичные обозначения агрегации

Первое необходимое различение – между **графическими средствами**, используемыми для выполнения некоторой функции, и тем смыслом (значением), который этим средствам придается, или той ролью, которую они выполняют, и которые могут выражаться (выполняться) и другими знаковыми средствами. Об этом различении стоит напомнить, поскольку в скобках и других «вспомогательных» знаках, привычные значки часто настолько тесно сливаются в сознании математиков и логиков с обычно выполняемой ими вспомогательной ролью, что другое их использование просто не замечается. С одной стороны, помимо нескольких вспомогательных функций, скобками обозначается ряд пред-

метных функторов из разных областей математики и логики, конъюнкция (фигурная скобка в обозначении систем уравнений и неравенств), квантор общности (6; 7). С другой стороны, сама агрегация часто обозначалась (и обозначается иногда до сих пор) различными альтернативными средствами.

Существовало несколько групп таких средств и каждая из этих групп требует отдельного анализа, как с точки зрения истории появления этих средств, так и с точки зрения их логико-семиотической структуры и их места в системе математических обозначений. Поэтому в данной статье автор лишь намечает некоторые направления дальнейших исследований, отмечая те аспекты анализа, которые, по его мнению, необходимо учитывать.

Первая группа обозначений – обозначения агрегации единичным знаком, как правило – точкой. Выражение «5–(2+1)» в подобной нотации выглядело бы «5–.2+1». Такие системы зафиксированы в начале XVI в. у Кристофа Рудольфа (*Rudolff*) (10, 135; 3, 339–340), несколько позже – у Пьетро Антонио Катальди (*Cataldi*), в изданиях работ Людольфа ван Цейлена (*Ceulen*) и у других авторов (10, 135, 389). Ряд примеров обозначения агрегации точками в XVI–XVII вв. приведен в (10, 389–390). В начале XVIII в. такой способ обозначения выходит из употребления. Лейбниц пытался аналогичным образом использовать запятую (в издании «*Acta eruditorium*» 1702 г.), но потом склонился к применению скобок (в издании «*Acta*» 1709 г. им используются в основном скобки и только иногда – одиночная запятая) (10, 390). Вновь одиночная точка используется Пеано (10, 390), Уайтхедом и Расселом (20, 9–10), наряду со скобками – Черчем (5, 45, 69–70).

Все эти способы обозначения являются **синонимичными**, поскольку обозначают одну и ту же синтаксическую операцию – агрегацию. Но интерес представляет как раз выяснение типов различий между ними и, соответственно, типов синонимии. Очевидно, что упомянутые способы обозначения дают пример **символьно-синтаксической** синонимии (в терминологии (6; 7)) относительно обозначения агрегации парными скобками (поскольку различия касаются как используемых графем – символов, так и их порядка – синтаксиса). Но вот отношения внутри самой этой

группы только на первый взгляд кажутся примером чистой **символьной** синонимии, при более же внимательном анализе выявляется множество семиотических нюансов, касающихся не только используемых графем и требующих отдельного рассмотрения.

На материале этих систем можно ввести еще несколько важных синтаксических различений. Единичные знаки (точки, запятая и т. п.) отличаются от парных знаков (в частности, скобок) по двум основаниям. Во-первых, они являются простыми знаками, а парные – сложными. Во-вторых, они, как и всякие простые знаки, являются компактными, тогда как парные скобки – распределенными: части одного знака разделены другими знаками (другими примерами распределенных знаков являются многие сложные союзы русского языка, например, «если …, то …»). Трактовка пары скобок как одного сложного распределенного знака является, на взгляд автора, ключевой для экспликации смысловых связей, возникающих внутри сложных математических выражений. (Существуют и еще более сложно устроенные скобочные системы, например, системы обозначения числовых интервалов.)

Согласно (10, 135, 143), Михаэль Штифель (начало XVI в.) использует точку «·» для обозначения начала агрегируемого выражения, но иногда ставит еще и вторую – в конце выражения. Беглое знакомство автора с (16) не подтверждает этих утверждений Кэджори. Поэтому, система обозначений Штифеля нуждается в новом, более детальном исследовании.

Точкой «.» в начале и конце выражения агрегацию обозначал Декарт в период до 1637 г. (10, 386). В XVII в. парное двоеточие «: :» систематически использовалось Уильямом Отредом (*Oughtred*) (10, 135), его система широко применялась в Англии до начала XVIII в. Семиотически, эти две системы, по всей видимости, тождественны использованию прямых или косых парных скобок, а от использования обычных скобок (круглых, квадратных, фигурных, угловых) все они отличаются способом различения начала и конца агрегируемого выражения. В системах с одной графемой различение знаков начала и конца агрегируемого выражения основано на различении их позиций, т. е. является только синтаксическим, тогда как в обычных скобочных системах появляется элемент иконичности: начало и конец выражения

обозначается зеркально симметричными знаками (правая и левая скобки).

Все рассматривавшиеся до сих пор способы обозначения агрегации (включая и обычные скобки) являются **строчными**. Но использовались и другие способы обозначения, которые можно было бы назвать **нестрочными**. Строчные символы пишутся в строчку наравне с обычными буквами, тогда как нестрочные находятся вне основной строки, иногда сопутствуя ей (**квазистрочные**), а иногда соединяя между собой несколько строк (**межстрочные**). Основным способом обозначения агрегации в XVI–XVII вв. было надчеркивание агрегируемой части, реже – подчеркивание. В форме подчеркивания пример с выражением «5–(2+1)» принял бы вид «5–$\underline{2+1}$». Оба способа обозначения (надчеркивание и подчеркивание) являются квазистрочными. По мнению автора, такое обозначение агрегации в некотором плане близко к диакритическим знакам (только эти знаки относятся не к отдельным «буквам», а к более сложным строчным конструкциям). Синонимия, в которой находятся эти две системы, является синтаксической – системы различаются только способом расположения черты: над или под строкой с основным выражением. А относительно систем со строчными знаками агрегации они дают пример символьно-синтаксической синонимии.

Подчеркивание использовано в некоторых манускриптах Николя Шюке (*Chuquet*) (1484 г.) ((3, 343; 10, 101, 103, 385)), Андреаса Александра (1545 г.), Рафаэля Бомбелли (1550 г.) (10, 385–386).

Надчеркивание использовали: Фр. ван Схотен (*van Schooten*) (1646 г.), Б. Кавальери (*Cavalieri*) (1647 г.), Лейбниц в конце XVII в. (примерно до 1708 г.), Иоганн Бернулли старший в «*Lectiones de calculo differentialium*» (10, 386–387). В XVII в. надчеркивание получило широкое распространение в Англии, в частности, его использовал Ньютон, а в XVIII в. – оно распространяется и во Франции (10, 387). Упоминание авторов, использовавших надчеркивание, и примеры см. в (10, 386–389). В одной форме надчеркивание сохранилось до наших дней – слившись со значком корня «√» (радикалом) в единый знак.

В принципе, до какой-то степени можно обойтись без скобок вообще, обозначая агрегацию некоторым оговоренным синтаксическим образом. Такой вариант «бесскобочной» символики был разработан польским логиком Яном Лукасевичем и использовался им и некоторыми другими представителями Львовско-Варшавской школы, начиная с 1929 г. (4, 128–130). В этой системе агрегация обозначается чисто синтаксически, а в остальных – символьно-синтаксически. Каким термином было бы удобней обозначить (назвать) возникающий здесь тип синонимии, автор пока не решил.

3. Появление скобок в математике

Еще одно важное различение – между скобками **как отдельными значками** (графемами) и скобками **как знаками**, выполняющими некоторые функции, передающими некоторые синтаксические и / или предметные значения. Соответственно этому надо различать историю возникновение некоторых значков самих по себе и их использования в той или иной роли.

Кроме того, нужно различать единичные и парные скобки. Это, как понятно, не совпадает с различением значка (графемы) и знака (значащего выражения): и в синтаксисе обычного языка, и в математике есть целый ряд способов применения одинарных (как левых, так и правых) скобок (см., например, таблицу синонимичных логических обозначений в (7)). В формальной математике обычно прибегают к различению «буквы» и «слова». Буквы при этом понимаются как графемы, тогда как «слова» хоть и являются всего лишь «последовательностями букв», но являются «выражениями» формального языка и при интерпретации могут получать некоторый смысл. При этом, различают значок как «букву» и как однобуквенное «слово». Аналогично, в русском языке «а» является не только буквой, но и передает несколько разных слов (в одном случае – союз, в другом – междометие). Соответственно, для более детального анализа использования скобок нужно различать скобки как графемы, единичные скобки как самостоятельные знаки и двойные скобки как сложный распределенный знак. То, что парные скобки являются единой знаковой системой, более заметно, если обратить внимание на те случаи, когда парные скобки образованы значками, не воспринимаемыми сами по

себе как скобки, например: «|» (или «/» в машинописи). Только будучи противопоставлены внутри парной конструкции | ... | два значка «|» получают свое значение прямых скобок и, соответственно, значение «открывающей» или «закрывающей» скобки.

Здесь нужно сделать оговорку о межстрочных фигурных скобках, в первую очередь, в их собирательно-дистрибутивном значении. В этом случае они обозначают, что нечто, написанное перед левой скобкой или после правой, относится к выражениям, записанным на каждой подскобочной строчке. Такие одинарные скобки могут использоваться по несколько в одной конструкции и создавать подобие использования парных скобок, хотя, фактически, являются единичными. Например, при построении таблицы в (15, 50). Множество примеров см. в (13).

Появление скобок как знаков пунктуации в обычной письменной речи предшествовало их математическому использованию и относится, по крайней мере, к концу XV в. Их можно найти уже в первом издании (1489 г.) учебника Видмана (19, f. 2, 3, 10об. и др.) и в изданиях Альда Мануция (например, (8)). Достаточно быстро скобки как знаки пунктуации входят в широкий оборот, примеры их использования можно во множестве найти на страницах математических изданий XVI в., например, книг Видмана 1508 г. (19, f. 1 об., 2, 7 об. и др.) и 1526 г. (19, f. 2, 2 об., 9 об., 72 и др.; 10, 130), Штифеля (16; 10, 141), Кристофа Рудольфа в редакции Штифеля (11, f. 135; Прив. по: 10, 146), Тартальи (17 VI, f. 2; Прив. по: 10, 123), Бомбелли 1572 г. (9, f. 251; Прив. по: 10, 125) и 1579 г. (9, f. 161; Прив. по: 10, 127), Госселина (14).

Применение строчных парных скобок для обозначения агрегации происходит несколько позже, чем осознание этой функции, с одной стороны, и появление скобок в печатных математических текстах – с другой. Причиной этого, по мнению Кэджори (10, 390–391), стало активное использование скобок как знаков пунктуации. К этому следует добавить, в некотором аспекте, противоположный смысл парных скобок как знаков пунктуации и скобок как знаков агрегации. На письме скобки обозначают исключение (в большей или меньшей степени) внутрискобочного выражения из основного предложения, смысловую и синтаксическую необязательность этого выражения для понимания смысла основной

части. Происходящая в этом случае группировка внутрискобочного выражения имеет вторичный, нецелевой характер. В противоположность этому, скобки в качестве знака агрегации имеют целью как раз группировку внутрискобочного выражения, а вторичный, нецелевой характер имеет возникающий при этом эффект некоторой изоляции этого выражения. Но эта изоляция принципиально отличается от предыдущего случая, поскольку теперь скобки не имеют исключающего значения и при выбрасывании внутрискобочной части остающееся выражение становится бессмысленным. Агрегация означает, что некоторое сложное выражение выступает как единое целое в более сложной конструкции. Отсюда вытекает требование к порядку математических действий: сначала выполняются действия в скобках, и только потом – внешние по отношению к ним. А уже из этого требования возникает вторичный, нецелевой исключающий смысл: вынесение некоторого действия за скобки означает его временное отодвигание на второй план, «откладывание на потом».

В этой связи интересно сравнить два варианта одной философской метафоры, создающих один и тот же смысл за счет отсылки к этим двум разным способам использования скобок. Создатель феноменологии Эдмунд Гуссерль использовал метафору заключения в скобки в качестве методического приема разъяснения смысла эпохэ и редукции (1, 70–73, 125 и др.). Хотя слово «*einklammern*» является в немецком языке, в том числе и математическим термином, но образ именно **заключения** некоторого суждения или полагания в скобки отсылает к изолирующей, исключающей функции скобок как знаков пунктуации. С другой стороны, метафора вынесения за скобки, применяемая точно в таком же исключающем смысле некоторыми современными феноменологами, использует понимание скобок как знаков математической агрегации, но отсылает не к основному, а к их вторичному, нецелевому «изолирующему» смыслу.

Вообще, относительно установления исторического приоритета во введении каких-либо знаков или в их использовании следует различать способ обозначения того или иного математика и способ обозначения, использованный в том или ином издании его трудов. Эти системы не обязательно совпадают. Поэтому упоми-

нания в историко-математических экскурсах вообще и в данной статье в частности об использовании тем или иным автором той или иной системы обозначения – некоторая условность. Вопрос об идентичности некоторых обозначений авторским замыслам и о семиотических приоритетах должен исследоваться отдельно. Гораздо проще указать на ошибки, в случаях ложной атрибуции. Рассмотрим один отрывок о возникновении скобок, повторяющийся в нескольких статьях Википедии (изложенные в нем данные нередко встречаются в доэлектронной литературе):

> Круглые скобки появились у Тартальи (1556 г.) (для подкоренного выражения) и позднее у Жирара. Одновременно Бомбелли использовал в качестве начальной скобки уголок в виде буквы «L», а в качестве конечной – его же в перевернутом виде (1550 г.); такая запись стала прародителем квадратных скобок. Фигурные скобки предложил Виет (1593 г.) (данные на апрель 2011).

Начнем с квадратных скобок. Согласно примеру, приведенному в (10, 391), Бомбелли в рукописном издании «*L'algebra*» 1550 г. для обозначения агрегации применяет одновременное взятие в парные строчные квадратные скобки и подчеркивание. Это наиболее ранний (из приводимых в (10)) случай обозначения агрегации строчными парными знаками вообще и зеркально симметричными знаками (в т. ч. скобками) в частности. Правда, из-за одновременного со скобками использования подчеркивания, это не совсем чистый случай. Обычная и инверсная буквы «L» (вместо квадратных скобок и подчеркивания) появляются только в печатном венецианском издании 1572 г. (10, 391), примеры такого обозначения см. в (10, 124, 126; 3, 342), в болонском издании 1579 г. – в (9, 161; Прив. по: 10, 127).

Из упоминаемых в (10) источников с примерами использования круглых скобок в качестве знаков агрегации, книга Тартальи (17), действительно, является наиболее ранней (II том вышел в 1556 г.) (10, 392). Насколько этот способ обозначения был инициативой Тартальи, сказать сложно (он умер в 1557 г. и остальные тома выходили посмертно). Использование парных скобок издателями трактата Тартальи не было последовательным: часто заключительные скобки опускались, если это не вызывало путаницы (аналогичную практику можно позже наблюдать с парными

двоеточиями у Отреда). Но приоритет Тартальи (или его издателей) относится только к использованию круглых скобок **в качестве знаков агрегации**. Сами эти скобки в полиграфии появляются еще до рождения Тартальи, а в математических текстах – по крайней мере, с конца XV в. (например, в издании 1489 г. (19, f. 2, 3, 10об. и др.)). Во-вторых, как было отмечено выше, первенство использования парных скобок (и вообще парных строчных знаков) в качестве знаков агрегации принадлежит Бомбелли.

Упоминание Альбера Жирара в этом списке не совсем понятно: Жирар действительно использовал строчные круглые парные скобки для обозначения агрегации (13), но помимо сочинений Тартальи были и другие издания, предшествовавшие Жирару, например, издания «Алгебры» Кристофа Клавия 1608 г. (12, 159; Прив. по: 10, 153) и 1609 г. (3, 340).

Согласно (2, 310), Франсуа Виет агрегацию обычно обозначал надчеркиванием, хотя изредка прибегал и к фигурным скобкам. Согласно (10, 391), в издании 1593 г. «*Zetetica*» Виета (18) (Кэджори ошибочно указывает в качестве города издания Турин вместо Турона) иногда используются фигурные и квадратные скобки (иногда – левые, иногда – правые) для обозначения агрегации. Использование единичных межстрочных фигурных скобок начинается значительно раньше работ Виета: их можно найти в «Немецкой арифметике» Штифеля 1545 г. (16, f. 54 об.), в издании 1550 г. «Начал» Евклида (во введении Иог. Шойбеля (15, 1–76; 10, 149) и в латинском тексте самих «Начал», например, (15, 81–82)), в «Великом искусстве» Госселина 1577 г. (14, f. 27 об., 45 об.; 10, 179). В целом, в (18) продолжается предшествующая традиция использования фигурных скобок в различных собирательных значениях. В некоторых случаях фигурные скобки в (18) передают собирательно-дистрибутивный смысл (например, (18, Variorum f. 9 об.)). Скобки в этих функциях являются своеобразными знаками пунктуации (см. титул из (16), таблица (15, 50) и др.). В тех случаях, когда Виету приписывают обозначение агрегации с помощью фигурных скобок (18, *Variorum* f. 29 об., 30; 18, *Zetetica* f. 2A, 2B, 3A, и др.), «агрегируемое» выражение записывается в несколько строк, что само по себе уже обусловливает применение фигурных скобок в собирательном значении. С уче-

том всего описанного контекста, трактовка фигурных скобок в этих примерах как обозначающих агрегацию является, на взгляд автора, не обоснованной и сомнительной, а действительно возникающий в этих случаях эффект агрегации носит не целевой, вторичный характер. Таким образом, Виет не был ни изобретателем фигурных скобок, ни инициатором обозначения такими скобками агрегации.

4. Заключение

В заключение укажем некоторые возможные направления дальнейших исследований с учетом введенных автором семиотических различений. Интересно было бы сравнить различные системы обозначения агрегации точками, двоеточиями, запятыми и т. п. и выявить возникающие здесь варианты отношения синонимии. Другим интересным направлением герменевтических исследований является выявление и описание различных собирательных значений межстрочных фигурных скобок. С точки зрения истории математической семиотики, было бы интересно описать все встречающиеся формы скобочных конструкций и определить время их появления и историю их значений.

Литература[1]

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
2. История математики с древнейших времен до начала XIX столетия / Под ред. *А. П. Юшкевича*. В 3-х тт. Т. 1. История математики с древнейших времен до начала Нового времени. М., 1970.
3. *Кэджори Ф.* Исторія элементарной математики / Перев. съ англ. подъ ред. и съ примѣч. прив.-доц. *И. Ю. Тимченко*. Одесса: Mathesis, 1910.

[1] Для сокращения списка литературы ссылки на разные издания одного произведения объединены под одним номером. В тексте везде оговаривается, на какое из изданий я ссылаюсь в данном месте.

При работе над статьей мной использовались электронные фотокопии книг XV–XVII вв. из собрания *Bayerischen Staatsbibliothek* (в списке литературы помечены [BSB]), доступные с сайта *Münchener Digitalisierungszentrum* (http://www.digitale-sammlungen.de) или через электронный каталог *OPAC PLUS* (http://opacplus.bsb-muenchen.de).

4. *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. Биробиджан, 2000.
5. *Черч А.* Введение в математическую логику. Т. I. М., 1960.
6. *Шиян Т. А.* Семиотический анализ математической символики: синонимия, полисемия, омонимия, антонимия, конверсия // Гуманитарное измерение меняющегося мира. М., 2008.
7. *Шиян Т. А.* Семиотический анализ логико-математической символики (О синонимии, полисемии, омонимии, антонимии, конверсии) / Vox: Электронный философский журнал. Вып. 9 (декабрь 2010). URL: http://vox-journal.org/html/issues/vox9/134 (данные на 23.04.2011).
8. *Bembo P.* De Aetna. Venedig: Aldus Manutius, 1495/96.02. [BSB]
9. *Bombelli R.* L'algebra. [Manuscript, ок. 1550]. Venice, 1572. Bologna, 1579.
10. *Cajori F.* A History of Mathematical Notations. Vol. I. Chicago, 1928.
11. *Christoff Rudolff.* Behend unnd Hubsch Rechnung durch die kunstreichen regeln Algebre so gemeincklich die Coss genent werden. Strassburg, 1525.
12. *Clavius Chr.* Algebra. Roma, 1608. [BSB]. Genevae, 1609.
13. *Girard Albert.* Invention nouvelle en l'Algebre. Amsterdam, 1629. [BSB]
14. *Gosselin Guil.* De arte magna, seu de occulta perte numerorum, quae et Algebra, et Almucabala vulgo dicitur. Paris, 1577. [BSB]
15. *Scheubel Joh.* [предисловие и подготовка текста]: *Euclidis Megarensis.* Philosophi et Mathematici excellentissimi, sex libri priores de Geometricis principijs. Graeci et Latini. Basileae, 1550. [BSB]
16. *Stifel M.* Deutsche Arithmetica. Nürnberg, 1545. [BSB]
17. *Tartaglia N.* General trattato de numeri e misure. Venice. Vol. II (1556). Vol. IV (1560). Vol. VI (1560).
18. *Viète F.* Variorum de rebus mathematicis responsorum liber VIII. Turoni, 1593. [Pag. var.] [BSB]
19. *Widmann Joh.* Behende und hübsche Rechnung auff allen Kauffmanschafften. Leipzig, 1489 [без пагинации]. Pfortzheim, 1508. Augsburg, 1526. [BSB]
20. *Whitehead A., Russell B.* Principia mathematica. Cambridge, 1910.

Закон достаточного основания в немецкой философии конца XVII – первой половины XVIII века

Фетисова Д. Е.

Аннотация. *В немецкой философии конца XVII – первой половины XVIII века можно выделить несколько наиболее типичных и*

авторитетных позиций в истолковании закона достаточного основания. Цель данной статьи – раскрыть и продемонстрировать различия в интерпретациях закона достаточного основания, а также показать какие ключевые философские вопросы вытекают из его формулировок, как в метафизике, так и в практической философии.

Закон достаточного основания, впервые сформулированный Лейбницем, несомненно, представляет собой фундаментальную философскую проблему. Несмотря на всю простоту формулировки данного закона, из него следует множество вопросов, на которые не так-то просто ответить. Что есть, собственно, сам закон достаточного основания? Может ли нечто произойти случайно, если у всего существующего должно быть основание? Уничтожает ли этот закон свободу или нет? Эти и многие другие проблемы в течение довольно длительного периода времени звучали в произведениях немецких философов.

С конца XVII до первой половины XVIII века можно выявить несколько основных позиций, касающихся закона достаточного основания. На мой взгляд, они группировались вокруг трех авторов: Готфрида Вильгельма Лейбница, Христиана Вольфа и Христиана Августа Крузия. Эти три автора – основатель закона достаточного основания, его последователь и оппонент последнего – представляют собою три различных полюса, рассматривая которые можно уловить общие очертания даже такой обширной проблемы, как вышеупомянутый закон.

Итак, само словосочетание «Закон достаточного основания» впервые встречается в работах Лейбница: «Наши рассуждения основываются на двух великих принципах: принципе противоречия <…> и на принципе достаточного основания, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания» (3, 418). Стоит заметить, что Лейбниц сразу же оговаривает то, что многие основания остаются непостижимыми для человека. Да и сам закон не доказывается, а лишь эмпирически обосновывается. Но даже и в этом случае, статус свободы оказывается сомнительным, и в «Теодицее» можно

проследить попытки Лейбница сохранить свободу, несмотря на действие закона достаточного основания (4, 157).

Здесь же необходимо отметить, что закон достаточного основания тесно связан с лейбницианской теорией о множестве возможных миров. Поскольку в данном случае возможность оказывается первичной, то необходим некий механизм, благодаря которому можно беспрепятственно переходить от возможности к действительности, необходимо то, благодаря чему потенциальное становится актуальным. И таким механизмом оказывается закон достаточного основания. Действительным является только один мир – наш, и он является лучшим из возможных, поскольку достаточным основанием наделяется только тот мир, который имеет максимальную степень (*degrée*) соответствия совершенству (3, 422). То есть, если нечто из бесконечного множества возможностей все же стало действительным, то на это должно было быть достаточное основание. Но хотя у действительного мира есть основание, тем не менее, он не необходим абсолютно, иначе были бы невозможны другие миры, во всех них содержалось бы противоречие. Это учение о множестве миров явным образом повлияло на Вольфа. Это, в частности, видно из того, что в вольфианской философии можно прямо заключать от действительности к возможности: «Поскольку действительным не может стать ничего другое, кроме возможного, все действительное является также и возможным» (1, 241). А действительность свидетельствует о наличии достаточного основания.

Вольф, казалось бы, бывший последователем Лейбница, во многом отклоняется от его позиции. В «Немецкой метафизике» закон достаточного основания формулируется следующим образом: «поскольку невозможно, чтобы из ничто могло возникать нечто, все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует, т. е. всегда должно быть нечто, из чего можно понять, почему оно может стать действительным» (1, 242). В этом определении Вольф тесно связывает как онтологическое, так и логическое значение закона достаточного основания, как существование, так и объяснение, **почему** нечто существует. То есть, посредством закона достаточного основания должен быть заложен фундамент, как реальной вещи, так и ее понятия. Более

того, связь всех вещей в мире осуществляется благодаря закону достаточного основания: «когда сосуществующие или следующие друг за другом вещи сопоставляют с их изменениями, то узнают, что одна из них всегда имеет основание в другой и существует благодаря ей, т. е. <…> вещи обоснованы друг в друге» (1, 280).

Также, в отличие от Лейбница, Вольф в своей «Метафизике» доказывает закон достаточного основания, выводя его из закона непротиворечия. Само доказательство состоит в следующем: существуют две идентичные (*einerlei*) вещи, *A* и *B*; предположим, что закон достаточного основания не действует; в вещи *A* происходят некие изменения, а в вещи *B* – нет; в таком случае, вещь *A* не является тождественной вещи *B*, что противоречит первой посылке (1, 242). И в таком случае, если закон достаточного основания доказан, то любая случайность исключается из действительного мира.

Хотя Вольф и отрицал то, что его философия уничтожает свободу (1, 236), закон достаточного основания в его философии, действующий, как в логике, так и в тех сферах, которые изучает метафизика, действительно приводит к некоторому фатализму. Разумеется, современники Вольфа не могли остаться равнодушными к подобному положению дел. И в дальнейшем, как сторонники, так и противники вольфианской философии пытались реабилитировать свободу различными способами.

Христиан Август Крузий – немецкий философ, профессор теологии в университете Лейпцига и, пожалуй, самый крупный анти-вольфианец своего времени. И вольфианская трактовка закона достаточного основания, его строгое доказательство являются одними из главнейших причин нападок Крузия на философию Вольфа.

О законе достаточного основания Крузий высказывается достаточно резко, считая, что этот закон уничтожает основы религии, морали и вообще делает счастье человечества сомнительным (5, 12). Более того, Крузий считает, что правильнее называть этот закон законом детерминирующего, а не достаточного основания. И в своей «Диссертации об употреблении и ограничении принципа детерминирующего основания, вульгарно именуемого доста-

точным» данный принцип звучит так: «Все то, что не является первым свободным действием, если возникает благодаря создающей его причине, при тех же обстоятельствах не может не существовать или произойти по-другому» (5, 25). В. А. Жучков в своем исследовании утверждает, ссылаясь на «Логику» Крузия (6), что закон детерминирующего основания последний формулирует следующим образом: «Все, что не является свободной деятельностью или не имеет свободного основания деятельности, имеет определяющее основание» (2, 98). Свобода фигурирует уже в самом определении закона.

Существует несколько причин, почему Крузий настаивает на том, что закон достаточного основания необходимо изменить. Во-первых, Крузий отмечает, что у самого Лейбница этот закон назывался законом детерминирующего основания, что, в общем-то, верно, если обратиться к тексту «Теодицеи» (7, 115). Во-вторых, для автора «диссертации о законе детерминирующего основания» принципиально важно ослабить строгую необходимость, связь между причиной и следствием, ведь Крузий считает, что закон достаточного основания «вводит неограниченную необходимость всех вещей» (5, 5). Между тем, в третьем параграфе своей диссертации автор подчеркивает, что определяющее основание есть не только у действительных вещей: «Например, две стороны и угол детерминируют треугольник» (5, 3). Проще говоря, Крузий пытается ослабить строгую необходимость существующих вещей и существующего мира. В этом присутствует неявная полемика с Вольфом, который утверждал, что сущность мира неизменна, и, следовательно, «он не мог бы более оставаться тем же самым миром, если бы из него была удалена самая ничтожная часть или если бы на ее место была поставлена бы другая или новая [часть]» (1, 281). У Крузия же, поскольку основание есть не только у существующих, но и у возможных вещей, совершается некоторая инверсия: все, что существует, имеет основание, почему оно существует, но не все, что имеет основание, существует. И в таком случае, закон достаточного основания теряет свое всеобщее значение.

Львиная доля критики в адрес Вольфа была также связана с доказательством закона достаточного основания, против которого

Крузий выдвигал несколько опровержений. Прежде всего, по мнению Крузия, закон достаточного основания не выводится из закона непротиворечия: «Если [вещь. – *Д. Ф.*] *А* имеет детерминирующее основание, то противоречием этому высказыванию будет – *А* не имеет детерминирующего основания, а вовсе не то, что *τό nihilum* [так у Крузия. – *Д. Ф.*] является достаточной причиной *А*» (5, 15).

Судя по всему, Крузий следует лейбницианскому тезису о тождестве неразличимых, поскольку, цитируя то место из «Немецкой метафизики», где Вольф говорит о двух одинаковых вещах *А* и *В*, Крузий утверждает, что это должна быть одна и та же вещь, которую называют различными именами «*А*» и «*В*» (5, 17). И только в этом случае, если речь идет об одной и той же вещи, в одно и то же время, в одном и том же смысле, действует закон непротиворечия: нечто не может одновременно существовать и не существовать. Поэтому, считает Крузий, вольфианское доказательство закона достаточного основания несостоятельно: «Если бы представили вещь *А* и назвали бы ее причину *В*, то увидели бы, что тот, кто говорит, что *А* возникает, причем возникает без какой-либо причины, говорит нечто абсурдное и невероятное, но ничего противоречивого» (5, 19).

В итоге, несмотря на все разногласия, сам закон достаточного основания признавался всеми более-менее значимыми немецкими философами, пусть и с оговорками. Но одновременно с признанием этого закона появляются серьезные онтологические и, что еще важнее, этические проблемы, которые и представляют наибольший интерес. Совершенно очевидно, что мыслители XVIII в. столкнулись с необходимостью ограничить закон достаточного основания, чтобы спасти свободу.

В целом, все эти трудности можно выразить в одном небольшом рассуждении. Предположим, что все, что существует, имеет достаточное основание, почему оно существует. Если достаточного основания нет, то вещь не существует. Если основание находится вне вещи, то эта вещь несвободна (если, конечно, мы определяем свободу в негативном смысле – как независимость). То есть, для спасения свободы нужно, как минимум, чтобы достаточное основание было в **самой вещи** (как, например, в случае

спонтанности выбора). Но остается еще одна проблема: как быть с необходимостью? Даже если основание бытия вещи находится в ней самой, вещь все равно существует с необходимостью, поскольку на то есть основание. А если вещь существует не необходимо, несмотря на достаточное основание, то закон достаточного основания теряет статус закона.

В общем-то, все упомянутые выше философы пытались одновременно сохранить свободу и не отказываться от закона достаточного основания. Но ясно, что, если мы распространяем его действие на все вещи вообще, то статус свободы оказывается иллюзорным.

Таким образом, возникла необходимость либо переформулировать сам закон, либо определить сферу, в которой он будет действовать без оговорок и без ограничений. В сторону первого способа решения сложившейся проблемы двигался Крузий, чьей основной целью было избавиться от строгой необходимости следования от основания к действительной вещи. Например: основание было, а вещь не возникла. Другой пример: основание было достаточным, но не необходимым. Для иллюстрации последнего случая приведу пример из формальной логики: ложный антецедент является достаточным (в интерпретации Крузия – детерминирующим) основанием истинности материальной импликации, но не необходимым, поскольку импликация может быть истинной и при истинном антецеденте. Вот только одна проблема: является ли закон достаточного основания законом в таком случае? Или его лучше называть принципом, правилом (у которого, наверняка, должны быть свои исключения)?

В заключение хочу сказать, что исследование различных интерпретаций закона достаточного основания и дискуссий о нем помогают по-новому взглянуть на философию Иммануила Канта, которая представила наиболее оригинальное решение проблем, связанных с ограничением закона достаточного основания, а именно противопоставление феноменального и ноуменального, природы, в которой закон достаточного основания действительно является **законом**, и свободы.

В заключение хочу сказать, что исследование различных интерпретаций закона достаточного основания и дискуссий о нем

помогают по-новому взглянуть на философию Иммануила Канта, в которой представлено наиболее оригинальное решение этих проблем. Кантовское решение связано с ограничением закона достаточного основания за счет противопоставления феноменального и ноуменального, природы, в которой закон достаточного основания действительно является **законом**, и свободы.

Литература

1. *Вольф Хр.* Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом] // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. *В. А. Жучкова.* СПб., 2001.
2. *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996.
3. *Лейбниц Г. В.* Монадология. // Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х тт. Т. 1. М., 1982.
4. *Лейбниц Г. В.* Опыты Теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения В 4-х тт. Т. 4. М., 1989.
5. *Crusius Chr. A.* Dissertatio philosofica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficentis. Leipzig, 1743.
6. *Crusius Chr. A.* Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntni. Leipzig, 1747.
7. *Leibnitz G. W.* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Chez *Fr. Changuion.* T. 1–2. Amsterdam, 1747.

Онтологические аспекты понимания категорий у Аристотеля, Канта и Гуссерля

Чусов А. В.

Аннотация. *Аристотель, Кант и Гуссерль рассматривают категории в связи и при условии некой онтологии. Категории у Аристотеля задают онтологию выражений, неявно предполагая мировые структуры. Категории у Канта суть формы суждений, связанные с синтезом разума, необходимостью и законами. Категории у Гуссерля суть формы законов и сущностей, явно предполагающие мир как основу конституирования смысла.*

1. О категориальной проблематике

Категории обычно соотносят с бытием, мышлением или языком. В истории учений о категориях существенными являлись такие аспекты, как онтологический, логический, психологический, лингвистический, деятельностный, системный, генетический, когнитивный.

В настоящей статье под онтологией будем понимать базисные *пред*положения о типах существования и несуществования (7, 66), в отношении как к различным статусам существования («быть возможным», «быть данным», «быть необходимым», «быть должным», «быть ценным» и т. п.), так и видам («быть», «существовать», «не быть», «становиться» и т. п.).

Не претендуя на полноту, можно выделить основные направления в исследовании категорий. Сначала, при введении термина проблемой было **установление** того или иного списка категорий и их **описание**. Довольно рано возникли проблемы **определения** категорий, **включения** категорий в какую-либо иерархию понятий и **вывода** категорий либо друг из друга, либо из чего-то иного. Далее, надо упомянуть попытки исследования **необходимости** и **достаточности** систем категорий и их **полноты**. По крайней мере, в исследованиях XIX и XX вв. были поставлены проблемы **развития** систем категорий и их **множественности** в связи с регионами сущего, а также изучения **многообразий** категориальных определенностей и схем.

В XIX в. господствовавшая ранее логическая интерпретация категорий сильно пошатнулась под влиянием эпистемологической критики, кантовский априоризм стал поводом для ряда субъективистских и психологических подходов (в частности, Й. Фр. Фриз, К. Хр. Ф. Краузе, К. Й. Фр. Гербарт, Г. Файхингер, Э. фон Гартман, Ф. Брентано). Учение о категориях у Э. Гуссерля является продолжением и развитием категориальных концепций, прежде всего Аристотеля и И. Канта. При этом он развивал свою концепцию в условиях существенного изменения науки в целом и математики в частности. В конце XIX – начале XX вв. проблематика категорий в связи и различении с психологическими структурами была весьма актуальна. Этим занимались и феноменологическая, и неокантианская школы, и школа философии жизни.

Р. Айслер насчитал за этот период более 100 работ, в которых поиски основы категориальных воззрений проводились как с историографической, так и с систематической точки зрения. Напротив, то, что можно назвать «индуктивной метафизикой», критическим реализмом, эмпиризмом и т. д., связано с регионализацией понятия «категория», в большей мере ориентированной на частные науки, а не на наследие Аристотеля, Канта и вообще не на идеализм всеобщих принципов.

Гуссерль непосредственно перерабатывает концепции Аристотеля и Канта и достаточно явно относится к концепциям А. Тренделенбурга, О. Кюльпе, позднее М. Хайдеггера.

Рассмотрим учение о категориях у Гуссерля в аспекте развития онтологической проблематики категорий, начиная с аналогичных проблем в работах его основных предшественников – Аристотеля и Канта.

2. Онтологические аспекты учения Аристотеля о категориях

Сочинение Аристотеля «Категории» является началом его системы. Но принятая сейчас в основном логическая интерпретация «Категорий», на наш взгляд, не учитывает онтологической компоненты работ Аристотеля. Так, интерпретация категорий в связи со строением трактата обнаруживает **проблему**. 10 категорий вводятся в главе 4, в главах 5–8 специально рассмотрены 4 категории «сущность», «количество», «соотнесенное», «качество», а рассмотрение остальных 6 категорий заканчивается в главе 9. Неясно, почему остальные 6 глав также входят в состав трактата – ведь в них не разбираются категории (кроме «обладать», которая в главе 9 названа полностью ясной, но глава 15 посвящена обладанию).

Проблему, в связи с естественным отношением категорий к определению, можно разрешить так: трактат делится на предкатегориальную, собственно категориальную и над-категориальную (т. е. эксплицирующую мировые конструкции) части, что связано с определением в **онтологическом** аспекте – собственные и несобственные определения в связи с типами существования (Ксенократ различил определения καθ᾽ ʿαυτό – «в себе» или «по себе» и πρός τί – «к тому» или «в отношении к иному», неявно опираясь на онтологические предпосылки: на предположение

о том, что «по себе» вещь существует иначе, чем «по отношению к иному»). Аристотель использует это различение без специального указания на него (видимо, считая его известным). Концепцию категорий Аристотеля можно понять так: главы 4–9, посвященные собственно категориям, рассматривают категориальные определенности единичных выражений «в себе», а главы 10–15 – «к тому», в перспективе составления мировых структур.

Пред-категориальная часть является существенно онтологической. В главе 2, после введения термина «говориться», Аристотель различает два базовых типа существования в отношении к подлежащему: «находиться в» и «говориться о» (1a20–1b9), как критерии 4-х типов существования: 1) «говорится и не находится», 2) «находится и не говорится», 3) «говорится и находится», 4) «не находится в подлежащем и не говорится о подлежащем». Онтологическая структура различия: на уровне не говоримого одно не находится ни в чем, а другое находится в чем-то, зависит от первого: «я называю находящимся в подлежащем то, что, не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится» (1a24–25). Но нечто может находиться и в том, что ни о чем не говорится, т.е. здесь «подлежащее» употребляется не в чисто грамматическом смысле, а напротив, имеется в виду некое актуально, в мире сущее, наличное «подлежащее» как вид «лежащего».

Глава 5 начинается с онтологического определения: **первой сущностью** является последний тип существования (2a11–2a13). Род и вид на уровне «говорения» введены в связи с «другими» сущностями (2a17). В последующей традиции толкования аристотелевской концепции преобладала логическая интерпретация: род, вид и признаки онтологически выше категорий. Но Аристотель говорит о первой сущности ἀτόμων (например: 3a38). В его онтологии первичны индивидуальные сущие и вторичны общие.

Все собственно категории у Аристотеля одноместны – по структуре смыслового (думается, «логос» надо переводить как «смысл») содержания выражения. Рассмотрены виды нахождения в мире, как основание чего-то единично обнаруживаемого, вроде sein в *Dasein*. В над-категориальных главах рассмотрены иные виды «лежания», предполагающие мировые структуры: противо-

лежание (11b16), противоположное (13b36), первое и другое (13b36), вместе (14b25), движение (15a13) и обладание (15b18). Эти «над-категории» – двуместны, включают сочетание двух онтологически разных смыслов, отнесенных к сущим **в мире**. Очевидные возражения, связанные прежде всего с трудностью трактовки движения как «нахождения», на наш взгляд, можно снять разбором шести видов движения в связи с развитой в XX в. мировой конструкцией «положение дел».

Итак, категории у Аристотеля – это как собственно объектные, так и мировые конструкции представления, ориентированные на онтологические статусы выражаемых определенностей. Существенно, что категории как способы или виды «сказывания вне всякой связи» лежат **ниже** уровня, на котором появляется истина (2a8). Категориально определены слова / выражения, а не предложения. Важной, но пока неявной проблемой категориального учения оказывается предполагаемая структура мира, позволяющая различить «в себе» и «к иному».

Позднее категориальный статус приписывали разным началам Аристотеля – форме, материи, целому, части, акту, цели и т. д. В этом ряду стоит и проблема отношения логики и онтологии, которая была классически решена Порфирием: он доопределил Аристотеля – ввел логические определенности как категории (чего явно нет у Аристотеля) и подчинил онтологию логике (и тут возникает проблема существования самих логических определенностей).

3. Онтологические аспекты учения Канта о категориях

Базисным отличием концепции категорий Канта от Аристотеля является то, что категориально определяются не атомарные выражения, а **суждения** (имеющие истинностное значение). В «Критике чистого разума» (далее – КЧР) Кант меняет основание категориальной концепции: категории возникают из логики, а не из языка. Они определяют формы, в которых представлены **отношения** представлений о предмете, а не сам предмет. Суждение есть «опосредованное познание предмета», т. е. «представление представления» (B93, наш перевод выражения «*die Vorstellung einer Vorstellung*»). Эти формы являются синтезами рассудка. Они отличаются и от явлений (синтезов чувственности), и от идей

(синтезов разума). Категории уже не определяют нечто «по себе», т. к. «вещь-в-себе» познать нельзя. Они как минимум переосмысляются в аспекте *a priori* (на наш взгляд, априорность вытекает из требования абсолютной истины). Общим условием кантовских построений является **онтологическое** требование: «Если познание должно иметь объективную реальность, т. е. относиться к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом **дан**» (B194) Здесь явно определяется статус существования: данность. Это главный пункт Канта, онтологическое различение данности и бытия-самого-по-себе.

Свойства и отношения категорий у Канта связаны с данностью. Категория создает единство трансцендентального временного определения (B177) и участвует в подчиняющем явления понятиям схематизме рассудка. Категории суть средства дискурсивного (а не интуитивного) познания (B311–312) и средства представления трех основных видов отношений для разума (B379). Синтезы познания: а) иерархически включаются в высшие синтезы и б) доопределяются ими. Категории как виды синтеза основываются на чувственных синтезах, но добавляют последним статус необходимости, изначально им не свойственный. Идеи основываются на категориальных синтезах, но превосходят их в плане абсолютной необходимости.

Категории подчинены идеям, и в этой связи следует рассматривать понятия мира и природы. Один из тезисов диссертации Канта (1770) – что субстанции в мире могут быть связаны лишь случайно (§19) – на наш взгляд, есть основание для субъектного синтеза мира (как математического, так и динамического) в КЧР (B446–447). Но синтез мира в перспективе абсолютного знания не может быть произвольным. Кант отличает природу от мира как в динамическом аспекте (B199, B446), так и в онтологическом плане отношения к законам: «Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь явлений с точки зрения их бытия и по необходимым правилам, т. е. по законам» (B263). При этом он опирается на законы, как на разновидность идеальных типов синтеза, но специально эксплицирует эту тему не в КЧР, а в «Метафизических началах естествознания». Закон – это «понятие о необхо-

димости всех определений вещи, относящихся к ее существованию» (6, 250), в его структуре явно сочетаются определения, необходимость и существование. Кант дополняет выражение и суждение предметно необходимой формой их связи – законом (чего в принципе нет у категорий Аристотеля, прежде всего в связи с индивидуальностью первых сущих).

Закон как вид суждения должен опираться на категориальный синтез, но собственно категории не являются законами природы, т. к. «из одних лишь категорий нельзя построить ни одно синтетическое суждение» (B289). С одной стороны, Кант отбирает категории для участия в синтезе мира: «трансцендентальные идеи суть <...> не что иное, как категории, расширенные до безусловного <...> для этого годятся не все категории, а только те, в которых синтез образует ряд, и притом ряд подчиненных друг другу (а не координированных) условий для обусловленного» (B436). С другой же – в природе существуют законы, статус которых категориально не вполне ясен: «существуют определенные законы, и притом *a priori*, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт» (B263). В сочетании с необходимостью чувственного содержания для реализации трансцендентальной схемы (B186, B291), это положение в дальнейшей истории служит основанием регионализации категорий.

Существенной проблемой кантовской концепции остается вопрос о статусе существования идей. Хотя математические предметы состоят из чистых форм созерцаний, они не могут быть даны как предмет (B309, B383). Для Канта мир единственен, т.к. существует абсолютное знание (вопрос о разных возможных синтезах мира возникает у него лишь в диссертации). Проблема принципиальной **неединственности онтологии как бытия, полагаемого в представлении**, становится актуальной со времен возникновения неевклидовой геометрии (7, 68, 70, 74), она волнует философов и во второй половине XIX в., и в XX в.

4. Онтологические определенности в учении Гуссерля о категориях

Учитель Гуссерля Ф. Брентано вплотную занимался категориальной проблематикой, но ученик пошел в этом вопросе своим путем. Основным отличием концепции категорий Гуссерля от Канта и от Аристотеля является то, что категориально определяются не выражения и не суждения, а **законы** и **сущности (идеи)**. Меняется основание категориальной концепции: категории определяют формы **предметности** на высоких уровнях строения последней. Кроме того, прорабатывается также данность собственных актов субъекта.

Категории Гуссерль специально изучал в «Логических исследованиях» (далее – ЛИ-I(1), ЛИ-II(1), ЛИ-I(2), ЛИ-II(2), где I/II – часть, 1/2 – издание), в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (далее – ИЧФ), в «Формальной и трансцендентальной логике» (далее – *FtL*) и в неоконченной работе «Опыт и суждение» (далее – *EU*). ЛИ и ИЧФ задуманы как исследование чистой логики, *FtL* представляет «критику логического разума», а *EU* – генетическое расширение формально-логического исследования.

В основные тексты Гуссерля выражения с корнем «*kateg-*» входят неравномерно. Он использует слова: *Kategorie*, *Kategorialien*, *kategoriale*, *kategorische*, *synkategorematische* и *Synkategorematica*, со значительным преобладанием kategoriale. Это в целом свидетельствует (считая, что у него нет случайных текстов и выражений), что интерес Гуссерля направлен на категориальные определенности, на то, что определяется через категории, а не на категории «в себе».

Разработку категорий Гуссерль начинает в ЛИ-I(1), преобразуя категориальное учение Канта (и отчасти Аристотеля). Преодолевая психологизм, Гуссерль рассматривает категории как условия возможности познания в составе законов как последних оснований науки (2, 262). Теории имеют категориальный тип (2, 279). Онтология тут присутствует явно – в частном определении типа наук, и неявно – в ссылках на «истинную сущность» и «действительность» содержания познания (2, 287). Проблематика определения существования видна и в том, что законы «коренятся»

в категориях (2, 277), и в указании на конституирование: «первичные <...> понятия, которые конституируют идею теоретического единства, а также и понятия, которые состоят в идеально-закономерной связи с ними» (2, 274). На этом этапе роль категорий или категориальных понятий чисто методическая. При этом он приравнивает категориальный тип теории к форме теории.

Вопрос об онтологии радикально углублен в ИЧФ, где Гуссерль реабилитирует термин «онтология» (4, 41). Одна из пересматриваемых при этом связей – категориальная: в категориях коренятся уже целые онтологии (4, 233), а не просто имеют основания отдельные законы (4, 96). Различия категориального строения сущностей подготовлены в ЛИ(1), но становятся онтологически обоснованными в ИЧФ и в ЛИ(2).

ИЧФ начинается с онтологических оснований: мира, созерцания, самоданности (*Selbstgegebenheit*) и начальной (*originärer*) данности. Созерцание имеет онтологическое значение, поскольку в нем предметы достигают и самоданности, и начальной данности: «в которых предметы области приходят к самоданности и по меньшей мере частично – к начальной данности» (9, 7)[1]. В онтологическую структуру данности кроме различия типов входят самостоятельность и объективность, специально обсуждаемые Гуссерлем далее. Этот онтологический смысл приводит к определению мира в корреляции с предметами: «полная совокупность предметов возможного опыта и опытного познания, предметов, которые познаются на основании актуального опыта или при правильном теоретическом мышлении» (4, 26). Интересно, что правильное теоретическое мышление является источником, сопоставимым с начальной данностью.

Категории вводятся сначала в противопоставлении между случайностью и необходимостью. Заметим, что случайность есть нечто актуальное, индивидуально налично сущее, а необходимость связана с более самостоятельным и инвариантным – с сущностью и всеобщностью, т.е. с онтологически иным типом существования. И Гуссерль **постулирует**, что созерцание индивида

---

[1] «*Anschauungen, in denen Gegenstände des Gebietes zur Selbstgegebenheit und mindestens partiell zu originärer Gegebenheit kommen*». Перевод А.В. Михайлова в (4, 25–26) неточен.

может обратиться в сущностное «глядение» (4, 29). Заметим, что он совершает переключение между онтологическими типами:

> Учение о категориях обязано безусловно исходить из такого различения бытия – наирадикальнейшего из всех бытийных различений, – бытие **как сознание** и бытие как бытие «**изъявляющее**» себя в сознании, бытие «трансцендентное» (4, 158).

Высшие сущностные всеобщности ограничивают категории как регионы индивидов (мы полагаем, что, как онтологический тип, данность сущности должна отличаться от просто данности). Формально-категориальные понятия (индивид, абстракт, конкрет) также обнаруживают онтологические различия в виде степеней самостоятельности (4, 47).

Различение категорий – основа различия формальной и материальной онтологий. Категории каждого региона получаются из его базисных **истин**. Законы и их структурные формы конституируют регионы, и отношения между категориями и регионами коррелятивны.

В *FtL* логические образы возникают из категориальной активности (8, 10) как активности определяющего мышления (8, 33). Категориально определенная предметная сущность получает новую основу – объективность теоретического образа – с расширением понятия объекта на ирреальное, идеальное (8, 34, 36, 39–40). Это новое неклассическое расширение онтологии, с установкой на проект «генетической логики» (не законченная работа *EU*, начатая еще в лекционных курсах 1919/20 гг.).

5. Выводы

Онтологическая основа в категориальных концепциях присутствует прежде всего в вопросе о типах существования категориальных определенностей. Гуссерль расширяет классическую концепцию, включая в свое понимание и категориальные формы выражений Аристотеля, и категориальные формы синтеза суждений Канта. Категории суть корреляты как единства, так и различения смысла на разных уровнях данности сущностей (в понятиях, значениях, связях суждений, законах, регионах, наконец в самой логике).

В 1900–1901 гг. категории для Гуссерля суть условия возможности познания в составе законов науки. В 1913 г. основную проблему представляют различия категориального строения сущностей. В 1929 г. основной является категориальная предметность логики. Осталась незавершенной проблематика категорий в генезисе логики, интерес к которой Гуссерль проявлял, по меньшей мере, с 1919 по 1935 г.

Литература

1. *Аристотель*. Категории // *Аристотель*. Сочинения. В 4-х тт. / Под ред. *З. Н. Микеладзе*. Т. 2. М., 1978.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования // *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. М. – Минск, 2000.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II(1) / Под общей ред. *В. И. Молчанова*. М., 2001.
4. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. *А. В. Михайлова*. М., 1999.
5. *Кант И.* Критика чистого разума / Под ред. *Н. Мотрошиловой*, *Б. Тушлинга*. Сочинения на немецком и русском языках: В 4-х тт. Т. 2 (1). М., 2006.
6. *Кант И.* Метафизические начала естествознания / Под ред. *А. В. Гулыги* // Собрание сочинений. В 8-и тт. Т. 4. М., 1994.
7. *Чусов А. В.* Об изменении онтологии понимания пространства в XIX веке // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. №4.
8. *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. X / Hrsg. *E. Husserl*. Freiburg – Halle: Max Niemeyer, 1929.
9. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1.1 (1913) / Hrsg. *E. Husserl*. Freiburg – Halle: Max Niemeyer, 1913.

Онтологический статус отрицательных суждений и проблема кантовского деления суждений по качеству

Кислов А. Г.

Аннотация. *В статье рассматривается трактовка из раннего текста Канта «Principiorum primorum cognitionis metapysicae dilucidatio nova» (1755) утвердительных и отрицательных суждений как онтологически автономных. Утверждается, что эта идея, предвосхищающая идеи двумерной логики, могла повлиять на известное, и часто критикуемое кантовское деление суждений по качеству. Предлагаемый нами подход позволяет сохранить кантовское трихотомическое деление суждений, переинтерпретируя классы деления как множества чисто утвердительных, чисто отрицательных и смешанных (вместо кантовских бесконечных) суждений.*

Преобладающее в логико-философской литературе представление о том, что Кант понимал отрицательные суждения лишь в качестве зависимых от утвердительных, совершенно определенно выразил А. Райнах в работе 1911 г., посвященной анализу именно отрицательных суждений:

> Простое негативное суждение <…> не предполагает позитивного суждения, которое оно опровергало бы. <…> Было бы совершенно односторонним такое понимание негативного суждения, когда мы вслед за Кантом <…> стали бы утверждать, что своеобразная функция негативных суждений заключается «исключительно в том, чтобы предотвращать заблуждение» (8, 152).

Сам Райнах, очевидно, придерживался отличного от Канта мнения, и если кантовскую позицию относят к гносеологическим концепциям смысла отрицательных суждений, то позицию Райнаха – к онтологическим (1).

Гносеологическое по сути понимание отрицательных суждений как суждений об утвердительных суждениях (именно как суждений о суждениях, а не о фактах) поддерживалось значительным числом философов – Дж. Ст. Миллем, Х. Зигвартом, А. Бергсоном, У. Джемсом, М. Шликом и др. Для подтверждения связи различных гносеологических концепций с позицией Канта обычно, как и в приведенной выше цитате Райнаха, делается ссылка на следующий фрагмент из «Критики чистого разума»:

Логически можно любые положения выразить в отрицательной форме, но в отношении содержания нашего знания вообще, а именно, расширяется ли это знание посредством суждения или ограничивается им, отрицательные положения имеют особую задачу – лишь удерживать нас от заблуждения. Поэтому отрицательные положения, которые должны удерживать от ложного знания там, где никакое заблуждение невозможно, хотя и очень правильны, но все же пусты, т. е. несоразмерны с своей целью и потому часто смешны (5, 597).

Такое понимание отрицательных суждений не усматривает за ними никаких особых положений дел, т. е. лишает отрицательные суждения самостоятельного онтологического статуса, который, согласно гносеологической концепции, имеется только у утвердительных суждений.

Представители онтологических концепций смысла отрицательных суждений, напротив, рассматривали эти суждения в качестве автономных относительно утвердительных, наделяя отрицательные суждения самостоятельным онтологическим статусом. Наряду с Райнахом, онтологической позиции по данному вопросу придерживались Б. Больцано, Ф. Брентано, А. Мейнонг, Э. Малли, Б. Рассел (периода философии логического атомизма), отчасти – ранний Л. Витгенштейн. Но наиболее известной и широко обсуждаемой в современной логико-философкой среде стала позиция Н. А. Васильева, который предлагал различать гносеологический и онтологический (эмпирический, по Васильеву) уровни законов логики. На онтологическом уровне, зависимом от допущений о мире, предлагалось, в свою очередь, различать своего рода логические измерения:

- одномерная логика, где в качестве элементарных выступают только утвердительные суждения;
- двумерная логика, где в качестве элементарных выступают и утвердительные, и отрицательные суждения;
- трехмерная логика, которую Васильев строит, принимая в качестве элементарных, наряду с утвердительными и отрицательными, еще и суждения противоречия (4, 105);
- n-мерная логика ($n \geq 1$), идею которой выдвинул Васильев, а разработал В. А. Смирнов (9).

Обратим внимание на обоснование Васильевым возможности перехода от одномерной логики к двумерной, а, по сути – от гносеологического видения сущности отрицательных суждений к онтологическому. Такое определение, как «отрицание это то, что несовместимо с утверждением» (3, 59), не удовлетворительно, поскольку, по порочному кругу, уже содержит закон противоречия, выражающий «несовместимость утверждения и отрицания» (3, 59). Васильев усматривает отсутствие автономии отрицательных суждений в том, что «все отрицательные суждения о предметах и восприятиях нашего мира получаются как выводы из положений о несовместимости двух признаков» (3, 60). К примеру, в нашем мире нельзя непосредственно «не видеть» или «не слышать» что-либо, потому что «в сознании нет отрицательных функций» (3, 60), но можно видеть или слышать что-нибудь другое и делать вывод на основании несовместимости первого и второго. Отсюда Васильев заключает:

> У нас только утвердительное суждение о предметах и фактах непосредственно, т. е. основано на восприятии и ощущении, отрицательное же всегда выводное. Так происходит дело в нашем мире и в нашей логике. Но предположим иной мир, где отрицательные суждения будут такими же непосредственными, как непосредственны у нас утвердительные суждения, где самый опыт без всякого вывода убеждает нас в том, что *S* не есть *P*. <…> другими словами, в нашем мире непосредственное восприятие дает только один вид суждения – утвердительный; можно предположить такой логический мир и такую логику, где непосредственное восприятие порождает два вида суждения: утвердительный и отрицательный (3, 63).

Логико-философские работы Васильева открывают дорогу к обоснованию неклассических логик. Справедливости ради стоит заметить, что гносеологический подход к трактовке отрицательных суждений ничуть не в меньшей степени чреват неклассическими обобщениями, чем онтологический, более того, граница между ними не всегда может быть четко определена. Примечательно, что в критике классических законов логики Васильев косвенно опирался и на критический опыт Канта, а различные аспекты «неклассичности», и шире – актуальности логического арсенала кантовской философии нередко отмечают в современной логико-философской литературе.

Как бы то ни было, вполне определенным считается, что Кант критического периода развивал такой вариант гносеологического подхода к сущности отрицательных суждений, как концепция преодоления ложного знания (1, 30). Поскольку самостоятельный онтологический статус имеют только утвердительные суждения, идущая от Канта концепция соответствует, по Васильеву, одномерной логике. Однако, Кант докритического периода в первой своей работе по метафизике – «*Principiorum primorum cognitionis metapysicae nova dilucidatio*» («Новое освещение первых принципов метафизического познания», 1755) (6), недвусмысленно говорит именно об автономии отрицательных суждений, а значит, выражает идею двумерной логики.

Указанная работа, написанная на латыни, представляет собой диссертацию, которую Кант защищал с целью получения права чтения лекций на философском факультете. И, кроме того, что она действительно хронологически первая работа Канта по собственно метафизической проблематике, обычно она ничем в литературе по кантоведению не выделяется. Характерный для Канта критический (пусть еще и не в духе подлинной критической философии) настрой по отношению к ставшей официальной лейбницевской трактовке законов логики связывает этот незрелый, в сравнении с основными трудами Канта, текст с широким диапазоном разнообразных проектов реформирования логики.

«Новое освещение первых принципов метафизического познания» – текст, вне всякого сомнения, без претензии на подлинную революционность, ибо универсальность и единственность классической логики здесь не оспаривается, и вопрос о множественности логических систем даже не может быть здесь поставлен. Кант работает здесь лишь над усовершенствованием выражения логического знания, преследуя «более глубокое проникновение в присущий нашему рассудку закон доказательства» (6, 272). Структура текста чрезвычайно проста. Прежде всего, обосновывается предпочтение «принципа тождества» перед «принципом противоречия» в качестве «высшего и над всеми истинами несомненно властвующего» принципа. Причем «принцип тождества» дается в оригинальной парной формулировке («двоякий принцип тождества»), различающей утвердительные и отрицательные ис-

тины. Затем критически рассматривается «закон достаточного основания», который предлагается именовать «принципом определяющего основания». Далее излагаются верные и опровергаются ложные выводы из «принципа определяющего основания», эти выводы имеют онтологический характер. Два из них – «принцип последовательности» и «принцип сосуществования» – предлагается рассматривать в качестве самостоятельных принципов метафизического познания. Кант заявляет, что эти два принципа – «некоторый шаг вперед» (6, 266). И действительно, на фоне традиционно упоминаемого кантовского «ни шагу» по поводу развития формальной логики со времен Аристотеля, настроение рассматриваемого текста, пожалуй, можно считать даже модернистским.

Несмотря на, выраженное в первой «схолии» текста (6, 269), более чем прохладное отношение самого Канта к «знаковой комбинаторике», как он называет лейбницевскую «*characteristica universalis*», мы предлагаем усилить указанный момент модернизации, опираясь на возможность логико-семантической реконструкции идей раннего Канта об автономии отрицательных суждений (см. также (7)). Причем, не соответствуя духу времени, допускаемые Кантом формулировки принципов, как будет видно дальше, вовсе не обязывают придерживаться субъектно-предикативной структуры суждений.

Рассмотрим лишь первый раздел работы, носящий название «О принципе противоречия». С самого начала Кант делает провокационное заявление (положение первое):

> Не существует одного-единственного, безусловно первого и всеобъемлющего принципа для всех истин (6, 266).

Кажется, конечно, с долей условности, что именно под этим лозунгом проходит деуниверсализация классической логики, породившая современное многообразие логических систем. Но у скромной диссертации 1755 г. не столь глобальные цели, вопрос об отказе от принципа противоречия или от любого другого принципа классической логики, конечно же, здесь не ставился. Кант лишь критикует претензию принципа противоречия на место «одного-единственного, безусловно первого и всеобъемлю-

щего принципа». По мнению Канта, принцип противоречия не выдерживает экзамена на простоту:

> Необходимо, чтобы первый и подлинно единственный принцип был простым положением; положение, молчаливо содержащее в себе многие другие положения, имело бы только видимость одного-единственного принципа (6, 266).

Причем критика основывается на признании автономного существования «двух родов истин» – утвердительных и отрицательных:

> <...> если положение действительно простое, то оно должно быть либо утвердительным, либо отрицательным. Однако, <...> будучи тем или другим, оно не может быть всеобщим, полностью содержащим в себе все истины; ведь если скажешь, что положение **утвердительное**, то оно не может быть безусловно первым принципом отрицательных истин; если же скажешь, что оно **отрицательное** положение, то оно не может быть первым среди утвердительных истин (6, 266–267).

Таким образом, согласно позиции Канта в этом раннем метафизическом тексте, в языке логической системы должны автономно присутствовать:

a) **элементарные утвердительные суждения**, которым соответствует положительный акт предикации $P(a)$[1], т. е. принадлежность свойства объекту (в интенсиональном плане) или принадлежность элемента классу (в экстенсиональном плане);
b) **элементарные отрицательные суждения**, которым соответствует отрицательный акт предикации $\bar{P}(a)$, т. е. непринадлежность свойства объекту или исключенность элемента из класса.

Запись $\bar{P}(a)$ следует отличать от записи $\neg P(a)$, в последнем случае мы имеем дело уже не с элементарным суждением, а с отрицанием утвердительного суждения. Допустимо и отрицание отрицательного суждения $\neg\ \bar{P}(a)$. В связи с этим, нетрудно заметить, что также следует различать подклассы суждений произвольной степени сложности:

---

1 Рассмотрения случая с одноместными предикатами вполне достаточно для выражения общей идеи.

- **чисто утвердительные суждения**, содержащие только элементарные утвердительные выражения, например: $\forall x(S(x) \supset P(x))$;
- **чисто отрицательные суждения**, содержащие только элементарные отрицательные выражения: $\forall x(\ \bar{S}(x) \supset \bar{P}(x)\ )$;
- **смешанные суждения**, содержащие как утвердительные, так и отрицательные элементарные выражения: $\forall x(S(x) \supset \bar{P}(x))$ или $\forall x(\ \bar{S}(x) \supset P(x))$.

Вернемся к тексту Канта, где естественным шагом становится следующее рассуждение: «Так как существует два рода истин, то я предпочитаю установить для них и два первых принципа: один – утвердительный, другой – отрицательный» (6, 271–272), а результатом – своего рода вариация на тему известных слов Парменида, что «есть бытие, а небытия вовсе нету» (положение второе):

> Существует два безусловно первых принципа всех истин: один для утвердительных истин, а именно положение: «все, что есть, есть»; другой для отрицательных истин, а именно положение: «все, что не есть, не есть». Оба эти положения, взятые вместе, называются принципом тождества (6, 268).

Запишем эти безусловные принципы:

1) $\forall x(P(x) \supset P(x))$ – «все, что есть, есть»;

1') $\forall x(\ \bar{P}(x) \supset \bar{P}(x)\ )$ – «все, что не есть, не есть».

В общем случае следует различать автономию суждений, как обладание самостоятельным онтологическим статусом, и взаимонезависимость классов суждений. Отсутствие онтологической автономии у одних суждений определяет их необходимую зависимость от других, имеющих эту автономию. Таковы гносеологические концепции сущности отрицательных суждений, в частности – упомянутая выше концепция преодоления ложного знания, связанная с именем Канта. Независимость же классов суждений, как понятие более узкое, влечет их обязательную автономию и, в нашей терминологии, полная взаимонезависимость ут-

вердительных и отрицательных суждений означает то, что не выполняется ни одно из следующих семантических условий[1]:

I. $\mathbf{I}P(a) \cup \mathbf{I}\ \bar{P}(a) = \mathbf{U}$;

II. $\mathbf{I}P(a) \cap \mathbf{I}\ \bar{P}(a) = \varnothing$.

Стоит заметить, что это весьма тривиальный случай автономии, т. к. полностью исключается образование общезначимых смешанных суждений, а значит, имеют место две несопряженные системы логики с различными, непересекающимися множествами чисто утвердительных и чисто отрицательных теорем.

Полная взаимозависимость утвердительных и отрицательных суждений не лишает их онтологической автономии, но делает ее содержательно пустой. Если выполняются оба условия I и II, имеет место не менее тривиальный случай, т. к. запись $\bar{P}(a)$ становится излишней, совпадая по значению с записью $\neg P(a)$.

Именно этот тривиальный случай полной взаимозависимости утвердительных и отрицательных суждений при их автономии мы встречаем в раннем метафизическом тексте Канта. Для обоснования этого заявления, обратим внимание, что, критикуя принцип противоречия, Кант рассматривает взаимосвязь между отрицательным и утвердительным суждением через положения, необходимые для косвенных выводов (6, 267):

2) $\forall x(\neg\ \bar{P}(x) \supset P(x))$ – «истинно все то, противоположное чему ложно»;

2') $\forall x(\ \bar{P}(x) \supset \neg P(x))$ – «если противоположное данному истинно, то само данное ложно».

Этим положениям Кант отказывает в безусловности, но речь, конечно, идет вовсе не о возможности отбросить одно из них, а лишь о редукции к «безусловно первому принципу всех истин»: «Что касается косвенного доказательства, то мы в конечном счете найдем, что в его основе лежит тот же двоякого рода принцип [тождества. – *А. К.*]» (6, 268). Далее Кант, содержательно вроде бы различая «противоположное» $\bar{P}(a)$ и «ложность, или устранение» $\neg P(a)$, формально обозначает их одним знаком: «противо-

---

[1] Где *U* – непустая область интерпретации, а *I* – интерпретирующая функция, сопоставляющая любому предикату область (антиобласть) на U.

положное выражено здесь посредством частицы **не**, а его устранение – также с помощью частицы **не**» (6, 269). Таким образом, 2) прочитывается как «все, что не не есть, есть», и затем, «сообразно с законом знаков, поскольку одна частица **не** указывает, что другую частицу **не** должно устранить» (6, 269) – как 1) «все, что есть, есть», а 2') прочитывается как 1') – «все, что не есть, не есть». Отсюда делается вывод, «что и при косвенном доказательстве двоякий принцип тождества имеет решающее значение и, стало быть, составляет последнее основание всякого познания вообще» (6, 269), и формулируется (положение третье):

> Принцип тождества надлежит предпочесть принципу противоречия, как высший по сравнению с ним принцип выведения истины (6, 271).

Принцип противоречия, однако, не отбрасывается, а вытесняется на семантический уровень, в нашем случае – в форме условия II. Рассмотренные выше случаи автономии суждений не приводят к деуниверсализации классической логики. Нетривиальными являются случаи частичной зависимости утвердительных и отрицательных суждений, когда одни из автономных суждений зависят от других, но не наоборот, т. е. одно из семантических условий выполняется, а другое нет. Поскольку семантическое условие I детерминирует принцип 2), а II детерминирует принцип 2'), то формулировка неклассических логик должна будет содержать лишь одну из соответствующих сопряженностей этого вида.

Итак, допущение автономии различных типов суждений ведет к неклассическим логикам. Принято считать, что «классичность» формальной логики не была для Канта проблематичной, не вызывала сомнений, а философско-критическое отношение к претензии на универсальность разрабатывалось вне самой формальной логики. Именно в философии Канта, а не в его логике, известное изложение которой не выделяется на фоне иных, современных Канту, сочинений по логике, находят кантоведы идеи в той или иной степени созвучные исследованиям по неклассическим логикам. Имеют ли последние смысл за пределами «чисто идеальных построений»? Положительное решение этой проблемы не может обойтись без обращения к глубоким онтологическим и

теоретико-познавательным концепциям, именно таким, как критическая философия Канта.

Логическую модернизацию анализа историко-философских тем справедливо осуждают за вынужденную статичность, лишенную возможности рассматривать идеи в контексте их становления. Впрочем, этот недостаток встречается и независимо от методологических установок. Избавится от него можно только последовательным рассмотрением так называемых сквозных тем, одной из которых для логического кантоведения и является, на наш взгляд, тема классификации суждений, и в частности, тема интерпретации отрицательных суждений. Рассматриваемый же нами текст, безусловно, не ключевой в анализе логического арсенала, используемого Кантом на протяжении всего своего философского творчества, но первый. Полностью ли потерял Кант критического периода связь со столь современной идеей автономии отрицательных суждений, или такая связь не была потеряна? А если и была потеряна, то – что было бы в противном случае? Эти вопросы погружают исследование в более широкий контекст проблематики соотнесения философии Канта и оснований современной логики.

В нашем случае стоит взглянуть на проблемы классификации в кантовской таблице суждений, а именно на классификацию суждений по качеству, где выделяются три типа суждений – утвердительные, отрицательные и бесконечные. Нужно отметить, что соблюдение **трихотомии** важно для Канта. Можно согласиться (2, 9–11), что из-за ошибок в делении пропущена **тетрахотомия**: каждая из групп утвердительных и отрицательных суждений делится на суждения конечные и суждения бесконечные, с терминным отрицанием предиката суждения. Если же учитывать в процедуре деления терминное отрицание субъекта суждения, то получится еще более дробная классификация. Реабилитировав же идею раннего Канта об автономии элементарных отрицательных суждений, мы можем сохранить кантовскую трихотомию, разделяя произвольные суждения по качеству на чисто утвердительные, чисто отрицательные и (вместо бесконечных) смешанные суждения.

Литература

1. *Бродский И. Н.* Отрицательные высказывания. М., 1973.
2. *Брюшинкин В. Н.* О логических ошибках в кантовской таблице суждений // Кантовский сборник. 2008. №2(28).
3. *Васильев Н. А.* Воображаемая (неаристотелева) логика // *Васильев Н. А.* Воображаемая логика. Избранные труды / Отв. ред. *В. А. Смирнов*. М., 1989.
4. *Васильев Н. А.* Логика и металогика // *Васильев Н. А.* Воображаемая логика. Избранные труды / Отв. ред. *В. А. Смирнов*. М., 1989.
5. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 3. М., 1964.
6. *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 1. М., 1964.
7. *Кислов А. Г.* Онтологически автономные отрицательные суждения: И. Кант, Н.А. Васильев и неклассическая логика // Кантовский сборник. Вып. 25. Калининград, 2005.
8. *Райнах А.* К вопросу о теории негативного суждения // *Райнах А.* Собрание сочинений / Пер. с нем., составление, послесловие и комментарий *В. А. Куренного*. М., 2001.
9. *Смирнов В. А.* Многомерные логики // Логические исследования. Вып. 2. М., 1993.

Понятия, формирующие «Законы форм»

Боброва А. С.

Аннотация. *В статье рассматриваются основные понятия работы Дж. Спенсера-Брауна «Законы формы», такие, как пустота, различение, указание, повторное вхождение, форма. Анализ понятий помогает увидеть в произведении актуальные для современной философии идеи и причины его популярности.*

В 1969 г. в свет выходит первое издание «Законов формы», в котором инженер-математик Джордж Спенсер-Браун излагает свой взгляд на основания математики. Он хочет понять, что лежит в основе математического знания. Для достижения своей цели Спенсер-Браун стремится «отделить то, что известно как алгебра логики, от предмета логики и воссоединить их с математикой» (6, xix), при этом «Законы формы» не имеют привычного для математической или логической работы вида. Построенное Спенсером-Брауном алгебраическое исчисление существенно

отличается от привычных нам, оно опирается на первоначальную, или базовую, арифметику, допускает возможность использования сложных величин, аналогичных комплексным числам в обычной алгебре, исключает константы. В работе нет даже упоминания о линейном числовом ряде, а теория выстраивается на основе понятий, передаваемых терминами «пустота» (о котором говориться лишь вскользь), «различение» (*distinction*), «указание» (*indication*), «форма» (*form*), «повторное вхождение» (*re-entry*).

Содержательно, с помощью перечисленных понятий (при очень грубом приближении) можно нарисовать такую картину: чтобы начать в универсуме исследовать нечто, необходимо провести некоторые (первое, второе, третье и т. д.) различения (6, 104). Правила проведения различений фиксируются законами формы, которым, собственно, и посвящен труд английского математика, но которых в своей статье я намеренно почти не касаюсь. Возвращаясь к универсуму, важно отметить, что он становится самим собой только через первое различение, до этого мы имеем дело с никак не характеризуемой пустотой. Нельзя различить, не указав на этот факт с какой-либо стороны. Таким образом, это указание вместе с получившимися помеченными состояниями и осуществленным различением порождают форму. Каждая из форм сама по себе ни на что не указывает, а самоопределяется в пространстве. Самоопределение вынуждает форму входить в саму себя (повторное вхождение). Вся концепция основывается на довольно передовой идее о первичности взаимодействий, а не объектов.

Спенсеру-Брауну удалось создать весьма оригинальную теорию, которая определенно не оставила равнодушным научный мир. Обратив на себя внимание исследователей из разных областей знания, она получила диаметрально противоположные оценки. С момента своего выхода и по сей день книга служит предметом жарких дискуссий: одни ученые подвергают ее суровой критике, другие признают гениальной. В целом, работа была довольно прохладно принята математиками, хотя свои почитатели (Н. Кауффман, М. Кляйн) нашлись и среди них. В тоже самое время, «Законы формы» привлекли внимание философов, социологов, психологов, биологов. Им импонировала оригинальность

исходных понятий, своеобразие логики, новаторский подход к построению теории. Что касается последнего, то, действительно, «Законы формы» отвечают запросам современного гуманитарного (да и не только) знания, поскольку строятся вовсе не в духе картезианской философии (к этому вопросу мы вернемся чуть ниже). Среди самых известных сторонников идей Спенсера-Брауна следует выделить Х. Ферстера, работавшего над проблемой построения кибернетики второго порядка, Ф. Варелу и У. Матурана, занимавшихся теорией аутопойезиса, Н. Лумана, стремившегося представить общество как всеохватывающую социальную систему.

Так что же является причиной такого интереса? Вопрос сложен. Развернутый ответ на него предполагает серьезные исследования. Но думаю, что существенную роль здесь сыграл базовый концептуальный аппарат, анализу которого посвящена данная статья. Не случайно самыми известными разделами «Законов формы» оказались именно нематематические главы 1, 2 и 12, где Спенсер-Браун неформально излагает основные понятия, законы и правила теории.

Именно оригинальность понятий является тем, что привлекает к книге внимание читателей. Кроме того, изучение этих понятий помогает содержательно проанализировать алгебраическое исчисление. Наконец, обращение к этим понятиям позволяет прояснить изначальные философские установки британского математика, тематизировавшего в своей книге «тот факт, что универсум получает существование (бытие), когда космос <…> разобран на части. Кожа живых организмов отрезает внешнее от внутреннего. То же самое делает окружность круга на плоскости. Прослеживая этот путь, мы представляем такой разрыв, с помощью которого мы можем начать реконструировать базисные формы, <…> лежащие в основе лингвистики, математики, физики <…> и видеть, как знакомые законы нашего собственного опыта неизбежно вытекают из первоначального акта разрыва» (6, xxix).

С чего начинается основной текст «Законов формы»? Вовсе не с первого утверждения первой главы о данности идей различения и указания, как сказало бы большинство державших в руках данное произведение. Отвечая подобным образом, мы проходим

мимо первого понятия Спенсера-Брауна – понятия «пустоты». Начинается все именно с пустоты, утверждение о которой, предваряющее основной текст работы, остается незамеченным.

На самом деле, книгу открывает утверждение из «Дао дэ цзин», перевод которого звучит как «ничто есть начало неба и земли». Однако первый иероглиф этой фразы может обозначать как нечто, не имеющее имени, так и само **имя** для чего-либо. Таким образом, мы имеем два варианта перевода: 1) нечто без имени является началом земли и неба и 2) нечто есть имя для начала неба и земли. Указанная двойственность точно раскрывает суть пустоты. Пустота – это ничто, которое не имеет даже своего имени до того момента, пока не проводится первое различение. Кстати, двоякое толкование китайской цитаты довольно подробно разбирается К. Вилле в книге «Джордж Спенсер-Браун. Введение в "Законы формы"» (5, 64–65). А тот факт, что китайская фраза остается незамеченной, вполне объясним: большинство читателей попросту не владеют китайским языком. Чтобы осознать пустоту как пустоту (ничто), необходимо провести в ней различение (первое, второе, третье и т. д.).

Трудно пройти мимо сходства представлений Спенсера-Брауна с пониманием континуума Ч. Пирсом[1]. Американский философ понимает континуум («общее понятие обычной логики») как «совокупность столь огромной множественности, что во всем универсуме возможностей им не хватит места, чтобы сохранить различимые индивидуальности – они будут сливаться друг с другом» (2, 190). Вот суть пустоты, потенциально содержащей в себе индивидуальности, до поры до времени не различимые. Очевидное сходство на данном этапе заканчивается, так как Пирс пишет о континууме как о том, что «является истинной универсалией» (2, 191), с чем вряд ли согласился бы Спенсер-Браун.

Возвращаясь к акту различения у Спенсера-Брауна, не лишним будет подчеркнуть, что различение не указывает на отличие чего-то от чего-то. Оно проводит границу между двумя пространствами, делая это таким образом, что «точка с одной стороны не может достичь другой без пересечения границы» (6, 1). Описы-

---

[1] Нельзя не признать, что Спенсер-Браун также не раз отмечал заслуги Пирса.

ваемая операция предельно абстрактна: различение не обязательно проводится в геометрическом пространстве, но различению могут подвергаться также состояния или содержания.

Различение нельзя осознать как различение, если оно не будет обозначено[1]. «Как только проведено различение <…> каждая сторона границы определена, может быть проведено указание» (4, 1). Однако «идею различения и идею указания, а также то, что мы не можем осуществить указание без проведения различения» (6, 1), следует принять как данность. Именно эта фраза открывает основной текст работы. Проводя различение, мы неизбежно на него указываем, помечая одну из его сторон (вторая сторона остается непомеченной). Описанная комбинация открывает путь для дальнейших различений и указаний. Нетривиальность указания состоит в том, что оно предполагает наличие одного имени, которое работает сразу с двумя состояниями (помеченное и непомеченное)[2]. Таким образом, мы сталкиваемся с существенным для данной теории единством двойственности.

Но все же непонятно, какова природа различения и указания, а также, что является основанием для их возникновения, и, наконец, имеем ли мы (в случае с указанием) дело с именованием в классическом смысле или нет?

Хотя различения, равно как и указания, конструктивны по своей природе, сами они ничего не говорят о фактической реальности. Спенсер-Браун пишет о них, как о чистых возможностях. Очевидно, что и помеченные состояния, образующиеся в ходе различений-указаний, вовсе не обязательно имеют место в действительности (5, 93). Варианты различений, указаний, помеченных (маркированных) областей зависят от того, где мы находимся в выражении или в мире. Модальность «возможного» позволяет уйти от понятия «существования», которое Спенсер-Браун считает периферийным. «Существует тенденция, особенно сегодня, считать существование источником реальности, и, таким образом, центральным понятием» (6, 101), что ведет к извращенному

---

[1] Скорей всего, эта процедура не работает для первого различения.

[2] Такое положение дел позволяет Спенсеру-Брауну разойтись с логикой Буля, которую он считает лишь одной из возможных реализаций его теории.

представлению о реальности, ибо понятие существования центральным не является.

Говоря о природе, также следует прояснить, являются ли различение и указание двумя взаимосвязанными процедурами (проведение различения влечет процедуру указания и наоборот) или же это один процесс (различение само по себе предполагает указание)? Думаю, что здесь возможно двоякое толкование. Термины «различение» и «указание» отсылают нас к единому процессу, который невозможно охватить единым взором, но описывают его в разных аспектах. Значит, если мы хотим понять границы возможностей функционирования различений и указаний «в свете различных состояний ума, которым мы подчиняемся» (6, 68), то необходимо говорить о двух актах. Если наше желание – увидеть целостность, то о различении и указании лучше говорить как о едином акте.

Вопрос, касающийся причин возникновения различений и указаний, столь же прост, как и сложен. Роль стартового механизма отводится некому мотиву, определяющему пользу, пригодность этой процедуры. Именно наличие мотива дает возможность для бесконечного повторения операций различения и указания. Но в работе не упоминается ни одного конкретного мотива, а говориться лишь о том, что он должен быть и должен определять полезность, определенную ценность. Однако главная трудность заключается в том, что в работе отчетливо не объясняется природа происхождения этого мотива. Скорее всего, мотив потенциально уже содержится в самой идее различения.

В свете всего вышесказанного, видимо, уже понятен ответ на последний из поставленных вопросов: указание вряд ли можно считать классическим именованием. Интересную мысль в этом отношении высказывают Т. Шонвальдер-Кунтце и К. Вилле, предлагая рассматривать «указание» не только как сопоставление знака некоторой вещи / событию, но и как некоторый намек на действие, как, например, метеозависимые люди заранее предчувствуют непогоду (5, 69). Эта мысль очень точно описывает суть операции указания, которая, называя результат различения, указывает и путь для последующих различений.

Различение, указание, помеченное / непомеченное (взятое вместе) образуют форму: «за форму мы принимаем форму различения» (4, 1). Таким образом, все, что присуще различению или указанию, также характеризует и форму. Мы говорим о ней как о возможности, предполагающей вариативность (в силу того, что проведение различения предполагает наличие вариантов).

Для работы со своими абстрактными понятиями Спенсер-Браун вводит обозначение или [] (в зависимости от издания). Это главный знак его алгебры и арифметики, в котором осуществляется фиксация проведенного различения и указания и, как следствие, «оформление» формы. Появляется этот знак только во второй главе, то есть уже после объяснения исходных понятий. Такая последовательность изложения помогает читателю лучше воспринимать предлагаемый символ, то есть помогает ему стать тем, чем он на самом деле должен являться: средством, облегчающим, а не затуманивающим понимание сути. Знак [] обладает всеми признаками различения и указания: может использоваться в качестве имени, причем единственного, которое указывает на помеченное пространство или состояние.

Последнее из указанных в начале статьи и, пожалуй, самое оригинальное понятие – повторного вхождения (ре-ентри) – явно встречается впервые лишь в главе 11, посвященной уравнениям бесконечной глубины. Оно также тесно связано с концептами, разобранными выше (можно даже сказать, что оно из них вырастает). Формальное введение повторного вхождения весьма элегантно и, в целом, структурно вполне объяснимо, чего нельзя сказать о его содержательной интерпретации (глава 12), которая как раз нас и интересует.

Содержание этого понятия позволяет смотреть на него и как на статичную структуру, и как на процесс, что следует учитывать, чтобы не допустить одностороннего анализа. Как структура повторное вхождение (правда, неявно) появляется значительно раньше главы11-1. Мы уже знаем, что различение невозможно без указания, а указание мы «не можем <…> осуществить без проведения различения» (6, 1), при этом каждое указание, фиксирующее помеченные и непомеченные стороны, дает основание для последующих различений. В результате, имеем, что указание

не только указывает на некоторое различение, но и само является различением: помеченной и непомеченной сторон различения, – а на это вторичное различение также указывает. Т. е. перед нами указание, указывающее не на нечто, а само на себя. А раз различение и связанное с ним указание порождают форму, то понятно, что и форме присуще это «самоуказание», то есть форма входит в форму, благодаря чему она становится сама собой, то есть самоопределяется (5, 202).

В главе 12 акцент со структуры смещается в сторону динамики: почему же образование формы, а значит, и ее повторное вхождение в себя, неизбежно? Процедура образования форм подчиняется правилам, которые Спенсер-Браун формулирует в двух основных законах (или аксиомах): в законе именования и в законе пересечения. Формулировки законов интуитивно понятны. Первый закон: «значение (*value*) именования, совершенного вновь, есть значение самого именования» (6, 1), – предполагает, что повторное употребление имени не меняет его значения, т. е., помечая одно состояние дважды, мы не совершаем ничего, кроме самого этого помечания. Второй закон: «значение пересечения, совершенного вновь, не есть значение самого пересечения» (6, 2), – гласит, что при повторном переходе границы, созданной различением, «значение, обозначенное двумя намерениями, взятыми вместе, не является обозначением ни одного из них» (6, 2). Пересекая границу дважды, мы ничего не приобретаем в плане помеченного. Выбор первой или второй аксиомы (и производных от них теорем) зависит от места нахождения внешней метки, роль которой может исполнять и внешний наблюдатель. Именно эта метка определяет помеченные состояния и действия с ними, а значит, и влияет на форму. Чтобы наглядно продемонстрировать зависимость формы от внешнего наблюдателя, Спенсер-Браун приводит наглядный пример изменения формы в зависимости от изменения места расположения наблюдателя (см. его комментарии к главе 12).

Концепт повторного вхождения существеннейшим образом обогащает теорию «Законов формы». Он позволяет Спенсеру-Брауну ввести понятие времени, как описание перехода через границу и обратно, с указанием на перемены с двух сторон (пере-

ход помеченного состояния в непомеченное и наоборот), а также представить идею усложнения пространства (бесконечное вложение формы в форму). Повторное вхождение не есть двойное вхождение (ре-ентри следует понимать как «вхождение вновь»), таких повторных вхождений в форму может быть неопределенно много. В формальной части работы говорится о повторном вхождении четной и нечетной глубины. Обстоятельный обзор типов выражений с «ре-ентри» и описание их функций можно найти в работах Кауфманна (3).

О каждом из рассмотренных выше понятий можно было бы еще много чего сказать, особенно об идее повторного вхождения, на которую чаще всего и ссылались Ферстер, Варела, Луман и другие. В своей статье я хотела через содержательное рассмотрение основных концептов «Законов формы» прикоснуться к философской стороне этого текста, показать, что она далеко не тривиальна. В труде Спенсера-Брауна отчетливо прослеживается мысль о том, что работать нужно не в области сущего, а в области потенциально возможного. Действительно, мы всегда видим только часть мира – следствие наших различений, выбранных из всех потенциально возможных. Кроме того, Спенсер-Браун настаивает на приоритете взаимоотношений объектов перед самими объектами. Объекты являются своего рода результатом таких отношений, как бы «оформляясь» через них. Исследуя мир, мы исследуем и себя в этом мире в качестве объекта (например, физик, исследующий атомы, сам состоит из этих же самых атомов). Эти актуальные на сегодняшний день идеи, к тому же представленные в виде строгой теории, видимо, и привлекли внимание известных исследователей к изложенной в «Законах формы» теории.

Литература

1. *Луман Н.* Общество как социальная система. М., 2004.
2. *Пирс Ч. С.* Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. М., 2005.
3. *Kauffman L.* Laws of form. An exploration in mathematics and foundations. Rough Draft // URL: http://www.rnath.uic.edu/-kauffrnanlLaws.pdf (дата обращения: 25.07.2012).

4. *Klein M.* Organic mathematics and the 6^{th} problem of Hilbert // URL: http://sfile.f-static.com/image/users/112431/ftp/my_files/Organic mathematics.docx?id=10829996 (дата обращения: 25.09.2012).
5. *Schönwälder-Kuntze T.*, *Wille K.*, *Hölscher T.* George Spencer-Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form“. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
6. *Spencer-Brown G.* Laws of form. New York: E. R. Dutton, 1979.

Приложения

Ключевые имена[1]

[1] Цифры отсылают к первым страницам статей, авторы которых указали соответствующие имена в числе «ключевых слов».

Ключевые понятия[1]

[1] Цифры отсылают к первым страницам статей, авторы которых указали соответствующие термины в числе «ключевых слов».

Наши авторы

Алёшин Альберт Иванович – д-р филос. наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ.

Белоусов Михаил Алексеевич – канд. филос. наук, ст. преподаватель центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Боброва Ангелина Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ.

Гаспарян Диана Эдиковна – канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания ф-та философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики (Москва).

Губин Валерий Дмитриевич – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии, декан философского ф-та РГГУ.

Дмитриева Нина Анатольевна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета (Москва).

Зайцев Игорь Николаевич – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории философии философского ф-та Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Золотухина-Аболина Елена Всеволодовна – д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии ф-та философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

Кислов Алексей Геннадьевич – канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, Институт социальных и политических наук, Уральский федеральный университет (Екатеринбург).

Козлова Мария Владимировна – аспирант кафедры общественных наук Литературного института им. Горького (Москва).

Коначёва Светлана Александровна – д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

Крыштоп Людмила Эдуардовна – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ.

Крюков Алексей Николаевич – PhD, ст. преподаватель программы «Философия» Факультета свободных искусств и наук СПбГУ (Санкт-Петербург) и Бард Колледжа (Нью-Йорк, США).

Курилович Иван Сергеевич – бакалавр философии, магистрант программы История философии философского ф-та РГГУ.

Литвин Татьяна Валерьевна – канд. филос. наук, доцент, научный сотрудник философского ф-та Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), доцент Высшей религиозно-философской школы (Санкт-Петербург).

Лобовиков Владимир Олегович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела права Института философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург).

Манучарова Антонина Владимировна – аспирант Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Марков Александр Викторович – канд. филос. наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова (Москва).

Молчанов Виктор Игоревич – д-р филос. наук, профессор, руководитель Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Мурышев Кирилл Евгеньевич – канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института физики атмосферы им. А.М. Обухова РАН (Москва).

Мухутдинов Олег Мухтарович – канд. филос наук, доцент кафедры истории философии Института социально-политических наук Уральского федерального университета (Екатеринбург).

Новотны Карел – д-р философии (PhD), Assistant Professor факультета гуманитарных наук Карлова университета в Праге; Research Fellow Отдела современной континентальной философии Института Философии Академии наук Чешской республики (Прага); Координатор в Карловом университете в Праге Программы Erasmus Mundus Master “Немецкая и французская философия в Европе (EuroPhilosophie)”; Содиректор Центрально-европейского института философии; (Чешская республика, Прага).

Паткуль Андрей Борисович – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского ф-та

Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Прилуцкий Павел Александрович – кафедра философии ф-та гуманитарных исследований Карлова университета в Праге (Прага, Чехия).

Пуминова Наталья Владимировна – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории отечественной философии философского ф-та РГГУ.

Резниченко Анна Игоревна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского ф-та РГГУ.

Савин Алексей Эдуардович – д-р филос. наук, профессор кафедры философии и социально-политических наук Гуманитарного института Югорского государственного университета (Ханты-Мансийск).

Ушаков Владислав Викторович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Государственного Университета Управления (Москва).

Фетисова Дарья Евгеньевна – студентка кафедры истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ.

Харитонова Алёна Михайловна – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ.

Чусов Анатолий Витальевич – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и методологии науки философского ф-та Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова (Москва).

Шашлова Екатерина Игоревна – ассистент кафедры истории философии ф-та философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

Шевакин Григорий Геннадьевич – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ.

Шемонаев Тимур Игоревич – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии и истории Уральского государственного университета путей сообщения (УрГУПС) (Екатеринбург).

Шестова Евгения Александровна – аспирант Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Шиян Анна Александровна – канд. филос. наук, доцент Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Шиян Тарас Александрович – канд. филос. наук, ст. преподаватель Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Ямпольская Анна Владимировна – канд. филос. наук, доцент Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Annotations

Aleshin A. I. History of philosophy: on the meaning of socio-cultural context.

The paper explodes the importance of socio-cultural context for the studying texts on history of philosophy. We will reveal how this context influences the different texts emerging there. We will also suggest the term "motivative complex". The idea of this notion is the following: we comprehension the work of a researcher when restore and derive the context with number of interpretative tools.

Belousov M. A. Phenomenological aspects of Hegel interpretation by I. Ilyin.

The article deals with phenomenological aspects of Hegel interpretation in I. Ilyin, demonstrating Husserl's early works' influence on the "immanent critique" of Hegel in Ilyin's dissertation "Hegel's philosophy as doctrine of the concreteness of God and Human". The article contrasts Husserlian view of the historicity with the Hegelian one.

Bobrova A. S. The concepts that arrange "Laws of form".

The paper deals with the basic concepts of "Laws of Form" by J. Spenser-Braun, such as emptiness, distinction, indication, re-enrty, form. Analysis of the concepts helps us to have the actual for modern philosophy ideas seen in the work and understand some reasons of its popularity.

Chusov A. V. Ontological aspects of categories understanding by Aristotle, Kant and Husserl.

It is well known that Aristotle, Kant and Husserl regarded the categories based on a certain ontology. Aristotelian categories produce the ontology of expressions, implicitly assuming structures of universe. Kantian categories are forms of judgments which are related to the synthesis of reason, necessity and laws. Husserl's categories are the forms of laws and entities, suggesting the world as the basis of the constitution of sense.

Dmitrieva N. A. Concepts of History in the Russian Neo-Kantianism: Nikolai Boldyrev and Jacob Gordin.

The focus of the paper is the concept of history which was formulated by the Russian Neo-Kantians N. Boldyrev and J. Gordin in 1921–1922. The theoretical sources of the concepts were philosophical doctrines of the German Marburg Neo-Kantians (H. Cohen, E. Cassirer), some approaches elaborated in the theories of the South-West school of Neo-Kantianism (E. Lask, the group of the collection "About Messiah") as well as the concepts and methods of Russian philosophers (P. Lavrov, A. Lapo-Danilevsky, P. Ivanov-Razumnik). In the theories of Boldyrev and Gordin the key notions of philosophy of history is reconsidered systematically – such as nature and consciousness, idea and ideal, maximalism, creativity, and progress.

Fetisova D. E. Principe of sufficient reason in German philosophy of the late XVII – first half of the XVIII century.

In German philosophy of the late XVII – first half of the XVIII century were several of the most typical and authoritative positions in the interpretation of Principe of sufficient reason. The aim of this article is to reveal and demonstrate the differences between these positions, and also show which essential philosophical problems are emerged from Principe of sufficient reason in metaphysics and in practical philosophy as well.

Gasparyan D. E. Merab Mamardashvili's Philosophy of Consciousness: Speaking of Consciousness in the Language of Consciousness Itself.

This research explores the Philosophy of Consciousness belonging to one of the greatest Russian philosophers Merab Mamardashvili. Current work is a methodological and introspective look at one of the most unique figures in Russian philosophy. Mamardashvili was known for his lectures focusing on consciousness as a state, and as a condition relating to existence. Research's efforts in Mamardashvili's Philosophy of Consciousness aim not only to bring the thoughts and work of Mamardashvili, but also to offer personal insights gained through a series of discussions amongst peers in the field of Philosophy, at institutions of higher learning in Russia.

Gubin V. Thinking and solitude.
The article is devoted to the analysis of two philosophical conditions, two elements. They are "pure thought" and "pure (metaphysical) solitude". We will try to prove that it possible to practice philosophy only keeping to them. The article studies "technoses", "constructive machines", which help us to exist for some time in this impossible for a human being metaphysical dimension.

Kharitonova A. M. Problem of substance interaction by Chr. A. Crusius.
In this paper we will try to show that Cartesian metaphysics caused the problem of substance interaction by stating substance dualism. The doctrine of pre-established harmony was considered to be the most persuasive way to explain the union of soul and body over a long period of time and was widespread due to works of Chr. Wolff. However, by the middle of the XVIII century Physical Influx theory (influxus physicus) established itself as the standard view. A famous anti-wolffian philosopher Chr. A. Crusius was one of the first to give a systematic and detailed explanation of the model of substance interaction within this theory.

Kislov A. G. Ontological status of the negative judgments and the problem of the Kant's division of judgments by the quality.
The article discusses negative judgments as ontologically autonomous. The author argues that this idea the two-dimensional logic, which was a clue feature of the early texts of Kant "Principiorum primorum cognitionis metapysicae dilucidatio nova" (1755), could affect the Kantian division of judgments on quality. Saved the trichotomy arbitrary judgments on purely affirmative, purely negative and in the role of infinite – mixed judgments.

Konacheva S. A. The problem of mutual untranslatability of philosophical and theological language: dialog of Christian theology of the XX century with Heidegger's thought.
The article deals with the problem of mutual untranslatability philosophical and theological language, the possibilities and limits for theological adaptation of philosophical conceptuality. We show that for Heidegger the differences of philosophical and theological language is basic, and it is defined by distinction of subjects of two sciences: phi-

losophy – the science of being, theology – positive science of faith. The paper shows that theology should not aspire to an identification of its subject with being. It is impossible to construct a Christian theory of being, or to think of the phenomena of revelation in terms of events. Theology and philosophy can come to its essence only in their heterogeneity.

Kozlova M. V. Poetical word as the figure of the void (ontology of poetical language in Heidegger's philosophy).
The article deals with the Heidegger's concept of poetical language, including relation of word to thing and nature of sound in poetry in connection with the idea of limit and infinite (peras and apeiron). The language of poetry grounds the world (as the place of historical opening of truth) and at the nature of word is connected with the notion of Being. Therefore, poetical language is found not within aestetics but within ontology and the issue of poetical language is given historical meaning.

Kryukov A. N. Philosophy of art by Schelling.
In current article we try to answer a question how and why art gains status of the highest knowledge in a system of transcendental idealism by Schelling. By answering the question an analysis of origin of German transcendental idealism is fulfilled, a difference between Schelling's, Fichte's and Hegel's idealistic systems is studied, a role of art by Kant, Schelling and Hegel is analyzed, otherwise a role and scope of reflection and self-consciousness of transcendental subject by Schelling is thoroughly analyzed too.

Kryshtop L. E. The ethics of pure moral attitude by Kant.
The differentiation between morality and legality is of great importance in the philosophy of Kant. The moral attitude (Gesinnung) plays the leading part in it. Being the fundamental principle of all our maxims, it corresponds the intelligible principle of our desire. As this principle is the fundamental one and doesn't have other foundations Kant names it inherent in human nature however it doesn't exclude the possibility of moral improvement. To cultivate the purely moral attitude is one of the most important objectives of human being.

Kurilovich I. S. "Frustration" of Hegel as theologist in Jean Wahl. In this paper the author considers theological-religious characteristics towards Hegel and the possibility to contrast them, during the problematization of what is meant under "Hegel". This topic the author considers in terms of one of the key and one of the earliest receptions of the German thinker's heritage in French philosophy – the book of Jean Wahl "The Unhappy Consciousness in Hegel's Philosophy". While noting the importance of the Wahl's interpretation, the author demonstrates image and role nature of "Hegel", presented by the French thinker, his local "moment" characteristic like a local characteristic of "the Unhappy Consciousness" in the Hegelian system.

Litvin T. V. To remember the presence: psychological and scholastical aspects in the phenomenology of time-consciousness.

In my paper I examine the idea of "living present" as a central category of E. Husserl's temporal scheme, to clarify its passive and active elements. "The living present" as the object of phenomenological analysis of duration, is a structure of acts of reproduction-retention, forming a unique mechanism of obtaining of the fullness of presence in cognition. It seems necessary to consider the structure with the psychologism in its history (Augustine) and influences (C. Stumpf, A. Meinong, W. Stern) as well as in the features the language of description and introspection (E. Stein). Moreover, the important is the revision of F. Brentano impact, in terms of the Aristotelian and scholastic interpretation of the experience of knowledge. Acts of reproduction, associated with the transcendental sense of activities of imagination, and the character of phenomenological reflection – the main components of this consideration.

Lobovikov V. O. History of philosophy, empirical criminology and metaphysics of crime: were the outstanding philosophers criminals?

In this paper the history of philosophy is considered in the light of empirical criminology and philosophy of crime. In this light biographies of outstanding philosophers look unexpectedly. Factually many respectable philosophers had been under trial. Many of them were under suspicion, investigation, accusation and search. Some of them were wanted, arrested and sentenced to some punishment (even to the capital one). In the given paper such an empirical material from the

history of philosophy is concentrated and connected with abstract-theoretical discussion of metaphysics of crime in general.

Manucharova A. V. The concept of gesture: G. H. Mead and M. Merleau-Ponty.
In this paper we consider the concept of gesture in the works of theoreticians of communication and embodiment, G. H. Mead and M. Merleau-Ponty, and development of this concept in contemporary discussions. Even though remarkable progress has been made in such areas of research as neurophysiology, psychology, artificial intelligence, linguistics, and anthropology, some fundamental questions posed by Mead and Merleau-Ponty are still unanswered. The paper explores the relationship between intentionality, experience and gesture and discusses how words, gestures and context interact.

Markov A. V. Augustine and Derrida: towards ecstatic sociality.
The aim of this research is to demonstrate how Derrida reconceptualizes European reception of Augustine as a political thinker, revealing in his historical thought more semantical type of reflectivity then only methodological. Derrida's project becomes clearer, if we put it into rethinkings of educational mission of philosophy, which occurred in the XX century.

Molchanov V. I. Destruction of time and the space of history. A critical analysis of Heidegger's concept of historicity.
This paper explores Heidegger's attempt of introducing temporality and historicity as the main characters of human existence is considered. The temporality retains nevertheless all features of the spatiality of being-in-the-world. The historicity is defined through the temporality, and it obscures the fruitful Heidegger's thought about the historicity of being-in-the-world and it hinders the spatial solution of Heidegger's dilemma between the history as "the connectedness of motions in the alteration of Objects" and as "a free-floating sequence of Experiences which 'subjects' have had".

Mukhutdinov O. M. The analysis of Kant's categories in phenomenological and analytical tradition.
The article focuses on the problem of the categories of pure reason in Kants transcendental philosophy. Analytical philosophy criticized Kants transition from the table of judgments to the table of categories and points out, that the very principle of the table of judgment is non-evident. Analytical philosophy rejects, therefore, the whole project of Kant. Phenomenological analytic describes the real presuppositions of Kants ontological concepts.

Muryshev K. E. I. A. Ilyin's religious and philosophical concept and its correlation with the traditional orthodox doctrine.
This paper reveals some aspects of the Russian philosopher I. A. Ilyin. His position concerning the nature of divine grace and possibility of human nature "theosis" is considered. Ilyin insists on full compliance of the concept to the doctrine of the Orthodox Church. However on closer examination some of his "theological opinions" appear not quite orthodox. The bases of the specified divergences rooting in spiritual experience of the thinker, cause an originality of some other his constructions (for example, theory of the creative act), and therefore are significant for understanding Ilyin's philosophy as a whole.

Novotný K. What is happening in the history?
In this work we consider the problem of event. According to our position the history is the sum of particular events. This thesis has its own specific philosophical meaning. The event is the way of happening the reality in the human world. This research is founded on the concept of event in Marion's phenomenology and Arendt's analysis of the totalitarian ideology.

Patkul A. V. The F. W. J. Schelling's lecture "On the Source of Eternal Truths" in the context of his positive philosophy's project.
The paper is dedicated to the late Schelling's lecture delivered by him in January 17 1850 at the session of Berlin Academy Sciences and published later by his son in Schelling's Collected Papers under the title "Treatise on the Source of the Eternal Truths" ("Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten"). The reconstruction of the Schelling's clue in this treatise as well as the questions of correlation be-

tween the negative and positive philosophy in Schelling are discussed in this context, in particular with such Schelling's notions as "eternal truth", "idea", "ideal od reason", "theological rationalism" and so on.

Puminova N. V. Discussions about "external philosophizing" in Russian thought in the end of XVI – XVII centuries.
In this article we examine the evolution of the attitude of the orthodox polemists' of the russian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth towards "external philosophising" from the end of the XVI to the middle of the XVII century. We underline turn from the severe criticism of the "latin philosophising" in the end of the XVI century to its gradual approval in the middle of the XVII century. We also confront that evolution with the opinions of the Muscovite Russia's authors, who preserved the negative attitude towards westerneuropean theological tradition.

Reznichenko A. I. Russian Philosopher in Berlin (1922–1937): "factual", "actual" and "real" contexts.
In article we consider the "factual", "actual" and "real" contexts to life and creative activity of the Russian philosopher S. L. Frank in Berlin (1922–1937) – with standpoint of importance notion "factuality", "actuality" and "reality", worded itself Frank in this place and in this time in the most significant text of this period – a work "Inconceivable", are noted borders of the influence upon this concept of the philosophical models of New time (Nikolays von Kues, Ichak Luria); the Christian metaphysics of the light.

Savin A. E. On the development of the concepts of epoche and reduction in Husserl's transcendental phenomenology.
The article deals with the development of main methodological concepts of Husserl's philosophy: epoche and reduction. There are four stages in their development related with "The idea of phenomenology" (1907), "Ideas I" (1913), "First philosophy" (1923 – 1924) and "Crisis" (1936). The development source of these concepts is their interaction with the idea for consciousness and world horizontness: epoche and reduction understanding makes clearer the idea for horizontness and horizontness understanding makes clearer the ideas for epoche and reduction.

Shashlova E. I. The place of socio-cultural context in Michel Foucault's studies on the subject.

In this article we analyze socio-cultural description of the humanities generation and the knowledge about the Agent, mainly the Agent's construction. We emphasize the continuity of Agent's critics made by L. Althusser, M. Foucault and J. Butler. Paper regards socio-cultural context in the works of Michel Foucault. Besides the analysis of socio-cultural context we also focus the historical background of Foucault's ideas.

Shemonayev T. I. Phenomenology of a disbalance of chrono-logic and possible methodology of research in history of philosophy.

In the article we consider the possibility of application the violation or preservation the balance of experience of differentiation and experience of logic (conceptual) synthesis in their compatibility which is the concept "chrono-logic" itself. Possibility of methodological application of the chrono-logic's analysis is based on comparison a description and interpretation something means the concept "Sachverhalt" in a phenomenological perspective and something means the concept "status" in a perspective of medieval conceptualism.

Shestova E. A. The Problem of transcendental language by E. Fink and E. Husserl.

The problem of the transcendental language became one of the points of the disagreement between Fink and Husserl during their joint work with the text of the VI Cartesian meditation. The article examined Fink's view of the language in the context of the phenomenological theory of method that had been developed by him – Fink substantiated the impossibility of the completely adequate description of the phenomenologizing. Husserl's objection was also reconstructed. At the end of the article is discussed, how the changed understanding of a role of the language influences Fink's understanding of the phenomenologizing.

Shevakin G. G. Ugo Spirito and the socio-cultural context of the Italian philosophy of the XX century.

Ugo Spirito (1896–1979) is one of the most significant Italian philosophers. In general terms we would like to point out the links of

his philosophical findings with the events of the social, cultural and political life of the country.

Shiyan A. A. Perception in the context of Husserl's logical studies in his "early" and "late" periodes

In this paper we consider the correlation between Husserl's description of perception experience and his understanding of judgements nature. This analysis is grounded on the bases of Husserl's works "Logical investigations" and "Experience and judgmets". It is elucidated some non-thematized premises of Husserl's investigations of early and late periods. It is regarded Husserl's classification of "judgments" as antepredicative (underlying perceptions) and predicative (underlying discursive, rational, logical sphere).

Shiyan T. A. Aggregation and brackets in mathematics of Modern time (logical-semiotic analysis).

The article is a logical-methodological investigation in semiotic history of mathematics. This research studies the history of meanings of designation of aggregation and using of brackets and other parentheses in mathematics. Some principal concepts of logical-semiotic analysis are introduced on this basis.

Ushakov V. V. G. Rodenbach's Bruges-la-Morte in decadence socio-cultural context.

This article describes the philosophy and fin de siècle culture. The article provides an analysis of philosophical aspects of decadence aesthetics as well as Western Europe fin de siècle socio-cultural context. The study is based on the novella "Bruges-la-Morte" by G. Rodenbach. The article provides an analysis of main features of fin de siècle culture, such as aestheticism, Europe decline, pathography, the interest of the individual inner life. The connection between various Western fin de siècle philosophical and cultural trends is explored.

Yampolskaya A. V. Koyre and Heidegger.

It is well known that Alexandre Koyre was one of those who introduced Heidegger in France; however, his past war account of Heideggerian philosophy is rather skeptical. We argue that apart from the political reasons, there is a purely philosophical disagreement: Heidegger's concept of truth as (dis)closure is interpreted by Koyre as a

simile to totalitarian "daylight conspiracy", because Koyre retains classical concept of the supremacy of Good.

Zaitsev I. N. Kirillov's God (notes on margins of Dostoevsky's novel "The Posessed".

This paper shows the value of Kirillov's ideas in the context of Dostoevsky's poetics. Dostoevsky explores the reflexive form of relationship to reality, it is not important how the character relates to reality, but how he relates to the relationship, how he keeps the relationship as such. Kirillov – an example of the character could not resist a relationship with reality and "he is eaten by idea". In short, it complicated reflexive simplified, abstracted to a single point. My hypothesis is that Kirillov exisits as embodied abstraction, and "be an abstraction" is his essence.

Zolotukhina-Abolina E. V. A "History of philosophy" in universities on the epoch of cultural pragmatization: decadence or transformation?

Authors

Aleshin Albert I. – PhD (Doctor), full Professor, Chair of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Belousov Michael A. – PhD, Senior Lecturer, the Center of Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Bobrova Angelina S. – PhD, Associate Professor, Chair of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Chusov Anatoly V. – PhD, Associate Professor, Chair of Philosophy and Methodology of Science, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow).

Fetisova Daria E. – Student, Chair of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Gasparyan Diana E. – PhD, Associate Professor, Chair of Ontology, Logic and Epistemology, Department of Philosophy, National Research University – Higher School of Economics (Moscow).

Gubin Valery D. – PhD (Doctor), full Professor, Chief at the Chair of the History of Foreign Philosophy, Chief at the Department of Philosophy, RSUH.

Dmitrieva Nina A. – PhD (Doctor), full Professor, Chair of Philosophy, Department of Philosophy, Sociology, Economics and Low, Moscow Pedagogical State University (Moscow).

Kharitonova Alena M. – Post-Graduate Student, Chair of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Kislov Aleksey G. – PhD, Associate Professor, Chief at the Chair of Ontology, Logic and Epistemology, Institute of Social and Political Studies, Ural Federal University (Yekaterinburg).

Konacheva Svetlana A. – PhD (Doctor), full Professor, Chair of Modern Problems of Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Kozlova Maria V. – Post-Graduate Student, Chair of Aesthetics, Department of Social Sciences, Gorky Moscow Literature Institute (Moscow).

Kryshtop Liudmila E. – Post-Graduate Student, Chair of History of Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Kryukov Alexey N. – PhD, Associate Professor, Philosophy Program of Department of Liberal Arts and Sciences of St. Petersburg State University (St.-Petersburg) and Bard College (New York, USA).

Kurilovich Ivan. S. – PhD, Master of the Program of the History of Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Litvin Tatiana V. – PhD, Researcher, Department of Philosophy, St.-Petersburg State University (St.-Petersburg); Associate Professor, Higher Religious Philosophical School (St.-Petersburg).

Lobovikov Vladimir O. – PhD (Doctor), full Professor, Principal Researcher, Department of Law, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg).

Manucharova Antonina V. – Post-Graduate Student, Center of Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Markov Aleksander V. – PhD, Senior Researcher, Institute of World Culture, Lomonosov Moscow State University (Moscow).

Molchanov Victor I. – PhD (Doctor), full Professor, Chief at the Center of Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Mukhutdinov Oleg M. – PhD, Associate Professor, Chair of the History of Philosophy, Institute of Social and Political Sciences, Ural Federal University (Yekaterinburg).

Muryshev Kirill E. – PhD, Junior Researcher, Obukhov Institute of Atmospheric Physics, Russian Academy of Sciences (Moscow).

Novotný Karel – PhD; Assistant Professor, Faculty of Humanities, Charles University of Prague; Research Fellow, Department of Contemporary Continental Philosophy, Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic in Prague; Coordinator of the Erasmus Mundus Master "German and French Philosophy in Europe (EuroPhilosophie)" Program at Charles University of Prague; Codirector of Central-European Institute for Philosophy; (Czech Republic, Prague).

Patkul Andrey B. – PhD, Senior Lecturer, Chair of Ontology and Epistemology, Department of Philosophy, St. Petersburg State University (St.-Petersburg).

Prilutsky Pavel A. – Chair of philosophy, Department of humanities, Charles University in Prague (Prague, Czech Republic).

Puminova Natalia V. – PhD, Senior Lecturer, Chair of the History of Russian Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Reznichenko Anna I. – PhD, Associate Professor, Chair of the history of Russian Philosophy, RSUH (Moscow).

Shashlova Ekaterina I. – Assistant, Chair of the History of Philosophy, Department of Philosophy and Cultural Studies, Southern Federal University (Rostov-on-Don).

Shemonayev Timur I. – PhD, Senior Lecturer, Chair of Philosophy and History, Ural State University of Means of Communication (Yekaterinburg).

Shestova Eugenia A. – Post-Graduate Student, Center of Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Shevakin Gregory G. – Post-Graduate Student, Chair of the History of Foreign Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Shiyan Anna A. – PhD, Associate Professor, Center of Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Shiyan Taras A. – PhD, Senior Lecturer, Center of Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Ushakov Vladislav V. – PhD, Associate Professor, Chair of Philosophy, State University of Management (Moscow).

Yampolskaya Anna V. – PhD, Associate Professor, Center of Phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, RSUH.

Zaitsev Igor N. – PhD, Senior Lecturer, Chair of the History of Philosophy, Department of Philosophy, St. Petersburg State University (St.-Petersburg).

Zolotukhina-Abolina E. V. – PhD. (Doctor), full Professor, Chair of the History of Philosophy, Department of Philosophy and Cultural Studies, Southern Federal University (Rostov-on-Don).

Content

Classical German Philosophy: Background, History, Receptions

Studies in Martin Heidegger's Philosophy

Historical and Philosophical Problems of Phenomenology

Studies in Logic, Epistemology, Philosophy of Science

Apendixes

Научное издание

История философии и социокультурный контекст II

Материалы межвузовской конференции

Москва, 24–25 декабря 2012 г.

Оригинал-макет подготовлен
на философском факультете РГГУ

Подписано в печать 28.11.2012
Уч.-изд. л. 19,4. Усл. печ. л. 22,7.
Тираж 100 экз. Заказ № 259

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993 Москва, Миусская площадь, 6